

جدید مثالوں سے مزین، اردو زبان میں علم مناظرہ کی سب
سے زیادہ جامع، مکمل، مفصل اور آسان ترین کتاب

عطائیہ

ترجمہ و شرح اردو رشیدیہ

اضافہ شدہ ایڈیشن

مصنف فقیر عطا محمد نقشبندی مجددی حنفی

ناشر...... ادارہ تجلیات امام ربانی

جامعہ اسلامیہ خیر المعاد قلعہ کہنہ قاسم باغ ملتان


0345-3143895

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جدید مثالوں سے مزین، اردو زبان میں علمِ مناظرہ کی
سب سے زیادہ جامع، مکمل، مفصل اور آسان ترین کتاب

عطائیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ

مصنف: فقیر عطا محمد نقشبندی مجددی حنفی

ناشر...... ادارہ تجلّیاتِ امام ربانی

جامعہ اسلامیہ خیر المعاد قلعہ کہنہ قاسم باغ ملتان

فیضان	امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد فاروقی سرہندی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ
نام کتاب	عطائیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ
مصنف	فقیر عطاء محمد نقشبندی مجددی حنفی
باراول	محرم الحرام ۱۴۳۲ھ دسمبر ۲۰۱۰ء
بارسوم	رمضان المبارک ۱۴۴۰ھ، جون ۲۰۱۹ء
صفحات	۴۳۲
قیمت	۴۰۰ روپے
کمپوزنگ	رانا مزمل منصور بسم اللہ کمپیوٹر گرافکس ملتان 0300-6385760
ناشر	ادارہ تجلیاتِ امام ربانی جامعہ اسلامیہ خیر المعاد قلعہ کہنہ قاسم باغ ملتان

عطاء محمد نقشبندی مدرس جامعہ اسلامیہ خیر المعاد

قلعہ کہنہ قاسم باغ ملتان۔ موبائل نمبر 0302-7609458

ہماری مطبوعات حاصل کرنے کے پتے

عطا محمد نقشبندی مدرس جامعہ اسلامیہ خیر المعاد

قلعہ کہنہ قاسم باغ ملتان۔ موبائل نمبر 0302-7609458

عطاء محمد نقشبندی بمعرفت مولانا محمد اشان صاحب بزدار

خطیب جامع مسجد مدنی نزد پل یارو کھوسہ ڈاکخانہ یارو کھوسہ

تحصیل وضلع ڈیرہ غازیخان

موبائل نمبر: 0300-6787291,0333-6486079

فہرست عنوانات

علم غیب + جوابات

Scanned by TapScanner

معروض طبع ثانی

2010ء میں عطائیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا۔ بحمدہ تعالیٰ فقیر کی اس تصنیف کو اہلِ علم کے طبقہ میں مقبولیت حاصل ہوئی، علم کے قدر دانوں نے اس کو قدر کی نگاہوں سے دیکھا اور بعض کے منہ سے تعریفی کلمات بھی سننے گئے۔

پہلے ایڈیشن میں باوجود احتیاط کے بعض جگہ لفظی غلطیاں رہ گئیں اور ایک دوجگہ حقیقی فروگذاشت ہوئی اس ایڈیشن میں ان کا ازالہ کردیا گیا ہے۔ اس ایڈیشن میں فہرست کی باریک تحریر کو موٹے حروف میں کمپوز کرواکر شامل کیا جارہا ہے جس کی وجہ سے صفحات کا بڑھنا یقینی تھا۔ میں نے مزید چند صفحات کا اضافہ کرکے ان میں جامعہ اسلامیہ خیر المعاد کے مہتمم صاحب سمیت چند بزرگ اساتذہ کی تقریظات شامل کرلی ہیں اس سے مقصوادارہ کے ارکان کیساتھ ازدیادِ محبت واُلفت اور قارئینِ کرام میں کتاب پڑھنے کا مزید جذبہ بیدار کرنا ہے۔ نیز اپنی زندگی کے مختصر حالات بھی شامل کرلئے ہیں تاکہ مصنف کے حالات پڑھنے کے شائقین تشنہ طلب نہ رہیں۔ اور طلباء میں مناظرانہ صلاحتیں بڑھانے کیلئے "مناظرانہ حکایات" کے عنوان سے ایک مضمون کا اضافہ کیا جارہا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ میری اس کوشش کو قبول فرمائے اور اس کو میرے لئے ذریعۂ مغفرت وترقیِ درجات بنائے۔ بزرگ اساتذہ نے جس خلوص ومحبت کیساتھ کتاب میں اپنی تقریظات شامل کرنے کی اجازت دی ہے اور کچھ وقت نکال کر تقریظات لکھ دی ہیں اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے، میرے ساتھ ان کے خلوص ومحبت میں اضافہ فرمائے اور اس خلوص ومحبت کا بہترین صلہ ان کو دارین میں عطا فرمائے۔ اٰمین

آخر میں جامعہ عنایتیہ خانیوال کے سابق طالبِ علم اور جناب مولانا فضل احمد چشتی صاحب کے شاگردِ رشید مولانا محمد ناصر صاحب کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں جو عطائیہ ترجمہ وشرح رشیدیہ کی طباعت واشاعتِ ثانیہ میں محرک بنے، بعض اغلاط کی نشاندہی کی اور طباعت سے بھی پہلے ایک درجن کتب کے خریدار بن کر میری حوصلہ افزائی فرمائی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرما کر دارین میں اس کا بہترین صلہ عطا فرمائے۔ اٰمین ثم اٰمین

بِجَاهِ النَّبِيِّ الْمُحْتَرَمِ الْأَمِينِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ

دعا گو ودعا جو

فقیر الی اللہ عطا محمد نقشبندی مجددی حنفی كَانَ اللّٰهُ لَهٗ فِي كُلِّ حَاجَةٍ مدرس جامعہ اسلامیہ خیر المعاد ملتان

مورخہ ۶ جمادی الثانی ۱۴۳۷ھ مطابق ۱۶ مارچ ۲۰۱۶ء

مصنف کے حالاتِ زندگی

قارئین کرام جب کسی کتاب کا مطالعہ کرتے ہیں تو ان کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کے مصنف کے حالات بھی معلوم ہو جائیں۔ اسلئے فقیر اپنے مختصر حالات تحریر کر رہا ہے

نام	:	فقیر عطا محمد نقشبندی مجددی حنفی
ولدیت	:	حافظ احمد بخش بن حاجی محمد بخش بن احمد بخش
پیدائش	:	تقریباً جنوری 1976ء
علاقہ	:	چاہ شہدادوالا، موضع یاروکھوسہ، تحصیل وضلع ڈیرہ غازیخان

خاندانی حالات

فقیر حضرت پلیہ فقیر[1] رحمۃ اللہ علیہ کے خاندان میں سے ہے۔ فقیر کے والد حافظ احمد بخش صاحب رحمۃ اللہ علیہ سادہ طبیعت، اچھے اخلاق کے مالک، والدین کے فرمانبردار و خدمت گزار، تلاوت قرآن سے محبت رکھنے والے ایک گم نام شخص تھے۔ چالیس سال کے لگ بھگ عمر پائی، کینسر کی بیماری میں مبتلا ہو کر نشتر ہسپتال ملتان میں انتقال فرمایا اور پانچ بچوں ایک بیٹی اور چار بیٹوں کو یتیم چھوڑ گئے۔

جیسے دنیا میں انہوں نے گم نامی کی زندگی گزاری اسی طرح وصال کے بعد بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو گم نام ہی رکھا۔ جب ہم چھوٹے ہوتے تھے ان کی قبر کا صحیح پتہ کوئی نہیں دیتا تھا اب تو ان کی قبر بالکل ہی غائب ہے۔ ان کی خوش اخلاقی کے یہ دو واقعات میں نے اپنے بڑوں سے سنے ہیں۔

---

[1] حضرت پلیہ فقیر رحمۃ اللہ علیہ حضرت خواجہ اللہ بخش تونسوی قدس سرہ العزیز کے مرید اور اپنے زمانہ کے بہت بڑے متقی، عالم علمِ لدُنی، عارف کامل اور ناصح شاعر تھے۔ آپکی شاعری کا اکثر حصہ غائب ہو گیا تھوڑا سا حصہ جو آٹھ قصیدوں پر مشتمل ہے کیسٹوں میں محفوظ رہا فقیر اس کو شرح کے ساتھ عنقریب شائع کر رہا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ ۱۲ منہ

(۱) حفظ قرآن کے دورانیہ عرصے میں ان کا معمول تھا کہ جب پڑھنے جاتے تھے تو کند ذہن طلباء راستے میں آ کر اُن سے سبق یاد کرالیا کرتے تھے۔ استاد صاحب کی سختی اور اپنی ذہانت کو مدِ نظر رکھ کر ہمیشہ کند ذہن طلباء کا خیال رکھتے اور بغیر کسی معاوضہ کے انہیں سبق یاد کرادیا کرتے تھے۔

(۲) ایک مرتبہ صوبہ سندھ میں آپ تراویح سنانے گئے ہوئے تھے کہ ایک حافظ جس کو اس سال پڑھنے کی جگہ نہیں ملی تھی وہ کسی دوسرے حافظ کو بھگا کر اس کی جگہ سنانے کے چکر میں ہمارے والد صاحب کی مسجد کے قریب کے کسی حافظ کو تنگ کرنے آ کھڑا ہوا۔ اس کو ایک رات خواہ مخواہ پریشان کیا۔ اگلے دن اس نے والد صاحب سے شکایت کی۔ والد صاحب نے فرمایا اچھا آج رات تم میری مسجد میں تراویح سناؤ میں تمہاری مسجد میں سناتا ہوں، میں خود اس سے نمٹ لوں گا۔ ہمارے والد صاحب چونکہ قرآن پاک کی تلاوت کثرت سے کیا کرتے تھے اسلئے حفظ کے بڑے پکے تھے۔ وہ حافظ حسب معمول آدھمکا اور بلاوجہ غلطیاں بتانا شروع کردیں۔ والد صاحب حسب دستور اپنی منزل پڑھتے رہے۔ نہ اس کی کوئی غلطی لی اور نہ کہیں بھولے۔ جب دو رکعتوں کے اختتام پر سلام پھیرا تو اس نے چیخنا شروع کردیا کہ تم کیسے حافظ ہو جو غلطی نہیں لیتے۔ والد صاحب نے فرمایا کہ کوئی غلطی نہیں تھی تم نے بلاوجہ پریشان کرنا چاہا مگر الحمد للہ میری منزل صحیح ہے اسلئے تم مجھے نہ بھلا سکے اور نہ پریشان کرسکے۔ اس نے کہا دیکھو غلطی تسلیم نہیں کرتے اور اپنی تعریف خود کر رہے ہیں۔ والد صاحب نے فرمایا اچھا تم ہی سناؤ ہم پیچھے کھڑے ہوتے ہیں۔ اس نے جب سنانا شروع کیا تو پہلی رکعت میں ہی بھول گیا والد صاحب نے پیچھے سے بتایا وہ پھر بھولا والد صاحب نے پھر پیچھے سے بتایا اسی طرح بار بار بھولتا تھا حتی کہ اس نے دو رکعتیں بڑی مشکل سے پڑھائیں۔ جب سلام پھیرا تو سندھی برہم ہوئے اور اس کو کہا کہ ابھی سے نکل جا۔ تجھے منزل آتا نہیں ہمارے حافظوں کو خواہ مخواہ پریشان کرنے آتا ہے یہ کہکر اس کو نکال دیا۔ پھر اگلی رات وہ آیا ہی نہیں اس طرح ہمارے والد صاحب نے اس حافظ کی پریشانی دور کردی۔

آپ کو تلاوت قرآن سے اس قدر محبت تھی کہ نشتر ہسپتال میں شدید علالت کے

باوجود بلند آواز سے تلاوتِ قرآن پاک کرتے تھے۔ دادا جان نے بتایا کہ صبح کے اذانوں کا وقت تھا، میں اور آپ کی دادی آپ کے والد کے پاس بیٹھے تھے آپ کے والد نے بلند آواز سے سورۃ یٰسن کی تلاوت شروع کردی۔ جب اس آیت پر پہنچے۔

[1] وَجَاءَ مِنْ اَقْصَى الْمَدِيْنَةِ رَجُلٌ يَّسْعٰى قَالَ يٰقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ ۝

تو آواز بند ہوگئی ہم نے سنبھالا تو قفسِ عُنصری سے رُوح پرواز کرچکی تھی اور مالک حقیقی سے جا ملے تھے۔

دادا جان بتایا کرتے تھے کہ آپ بلا ناغہ ایک منزل روزانہ تلاوت کرتے اور سات دن میں قرآن پاک ختم کرتے تھے۔ شبینے بھی پڑھتے تھے۔ آپکو غلطی بہت کم آتی تھی اور اکثر آپ کی عادت تھی کہ جب کہیں بھولتے تو تھوڑا سا کھانستے اور پھر خود صحیح کرلیا کرتے تھے۔

فقیر کے دادا جان حاجی محمد بخش رحمۃ اللہ علیہ حضرت خواجہ نظام الدین تونسوی رحمۃ اللہ علیہ کے مرید اور صوم وصلوٰۃ کے پابند تھے۔ نمازِ تہجّد باقاعدگی سے پڑھا کرتے تھے اور نماز تہجد کے بعد اپنے پیر کے بتائے ہوئے وظیفے یا کریم وغیرہ پڑھنا آپ کا معمول تھا۔ اکثر زندگی صحت مندی میں گزاری۔ آخری عمر میں آنکھوں کی بینائی کا کچھ مسئلہ ہوگیا تھا اسلئے شہر آنا جانا بند کر دیا تھا اور اکثر و بیشتر مجھ فقیر عطا محمد نقشبندی کے گھر میں بیٹھ کر تسبیح پڑھا کرتے اور مجھے دعائیں دیا کرتے تھے ایک مرتبہ فرمایا کہ میں آپکے گھر میں بیٹھ کر روزانہ ہزار مرتبہ درود شریف پڑھتا ہوں۔ آپکو بزرگوں سے بڑی محبت تھی خاص کر حضرت پلیہ فقیر رحمۃ اللہ علیہ سے اور بزرگوں کے واقعات بکثرت سنایا کرتے تھے۔ تقریباً نوے سال کی عمر پائی اور ۱۵ شعبان ۱۴۳۱ھ مطابق ۲۷ جولائی ۲۰۱۰ء کو وصال فرمایا۔

تعلیم وتربیت

میری عمر بمشکل تین سال ہوگی کہ والد صاحب کا سایہ سر سے اُٹھ گیا والد صاحب کے وصال کے بعد میری تعلیم وتربیت اور کفالت کی ذمہ داری دادا جان اور نانا جان رحمۃ اللہ علیہما نے مل کر سنبھالی۔

نانا جان حاجی غلام حسن رحمۃ اللہ علیہ سعودی عرب میں مقیم تھے۔ ہم بھائی بہنوں کا خرچہ اکثر وہ بھیج دیا کرتے تھے۔ وہ بھی بزرگوں سے بڑی محبت کرتے تھے۔ ۱۹۹۵ء میں جب میں عمرہ کرنے گیا تو چند دن ان کے گھر مقیم رہا ان دنوں وہ اپنے گھر کے قریبی مسجد

[1] اور شہر کے پرلے کنارے سے ایک مرد دوڑتا ہوا آیا کہا اے میری قوم بھیجے ہوؤں کی پیروی کرو۔

میں بلا معاوضہ اذان دیا کرتے تھے۔ میرے نانا جان چونکہ مسجد کے مؤذن تھے اسلئے وہاں کئی نمازوں کی امامت کرانے کا موقعہ مجھے دیا۔ بزرگوں کے کئی واقعات انہوں نے سنائے تھے۔ حضرت شہباز قلندر قدس سرہ العزیز سے ان کو والہانہ عقیدت ومحبت تھی اور ان کی شان میں کہے گئے اشعار سننا بہت پسند کرتے تھے۔ ابتدائی تعلیم کیلئے چچا جان نے مولانا محمد خان صاحب باروی یاروکھوسہ والے کے والدِ گرامی حافظ محمد عبداللہ میویانی رحمۃ اللہ علیہ کے درس میں داخل کروادیا میں نے حفظ قرآن کا اکثر حصہ حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس پڑھا اور تھوڑا سا حصہ استاذ محمد عبداللہ یاروکھوسہ والے اور مولانا محمد سلیمان شاہانی کے پاس پڑھا۔

حفظ کے بعد چھٹی جماعت تک ریگولر سکول پڑھتا رہا اور اسی دوران مولانا محمد مبارک مولانا محمد سلیمان شاہانی اور استاذ محمد عبداللہ یاروکھوسہ والے کے پاس فارسی کی کتابیں پڑھیں۔

بعد ازاں ۱۹۹۲ سے ۱۹۹۹ تک جامعہ اسلامیہ خیر المعاد ملتان میں اوّل عربی سے موقوف علیہ تک تعلیم حاصل کی اسی دوران پرائیوٹ میٹرک پاس کر کے اسلامیہ طبیہ کالج ملتان میں فاضل طب وجراحت کا کورس کرتا رہا۔ دورانِ تعلیم ۱۹۹۵ء میں عمرہ کی سعادت اور روضۂ رسول کی زیارت سے مشرف ہوا۔ جن اساتذۂ کرام کے پاس میں نے درسِ نظامی کی کتابیں پڑھیں ان کے نام یہ ہیں۔

(۱)۔ حضرت علامہ مولانا مفتی احمد سدیدی صاحب نور اللہ مرقدہٗ۔ (۲)۔ حضرت علامہ مولانا محمد اکبر رضوی صاحب۔ (۳)۔ حضرت علامہ مولانا غلام حسین صاحب نقشبندی موجودہ شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ خیر المعاد ملتان۔ (۴)۔ حضرت علامہ مولانا مفتی محمد حفیظ اللہ صاحب نقشبندی۔(۵)۔حضرت علامہ مولانا محمد شریف صاحب باروی۔(۶)۔ حضرت علامہ مولانا محمد رمضان صاحب ضیاء الباروی۔ (۷)۔ حضرت علامہ مولانا غلام حسن صاحب چشتی مرحوم نور اللہ مرقدہٗ۔ (۸)۔ حضرت علامہ مولانا غلام یاسین صاحب پٹھان۔

یہ سب اساتذہ قابل صد احترام ہیں مگر میں نے سب سے زیادہ استفادہ حضرت علامہ مولانا مفتی احمد سدیدی صاحب نور اللہ مرقدہٗ سے کیا حتیٰ کہ میں مسلسل چار سال ان کے پاس زیر تعلیم رہا ہوں اور سب سے زیادہ اسباق ان کے پاس پڑھے ہیں اور اس طویل عرصہ میں مجھے ان سے بہت قرب رہا۔ وہ انتہائی شفیق ہونے کے سبب بھر پور ٹائم دیتے تھے اور ہر اُلجھن حل فرمادیتے۔ انکی محنتوں کا ثمرہ تصنیفات اور لائق شاگردوں کی شکل میں ظاہر ہو رہا ہے۔

آزمائش کی گھڑیاں

۱۰ اکتوبر ۱۹۹۹ کو میرا زبردست ایکسڈنٹ ہوگیا مگر اس خطرناک حادثے کے باوجود اللہ تعالیٰ نے کسی عضو کے ضائع ہونے کے بغیر تندرستی عطا فرمادی والحمد للہ علیٰ ذالک

دورہ حدیث شریف

کچھ عرصہ زیر علاج رہنے کے بعد ۲۰۰۱ء میں فقیر نے جامعہ اسلامیہ انوار العلوم ملتان میں دورہ حدیث شریف کیا اس کے بعد باقاعدہ عملی زندگی کا آغاز کیا۔ میرے دورہ حدیث شریف کے اساتذۂ کرام کے نام یہ ہیں۔ (۱)۔ حضرت علامہ مولانا مشتاق احمد چشتی صاحب مرحوم نوراللہ مرقدہٗ۔(۲)۔حضرت علامہ مولانا مفتی محمد اقبال سعیدی صاحب مرحوم نوراللہ مرقدہٗ (۳)۔ حضرت علامہ مولانا سید محمد ارشد سعید شاہ صاحب کاظمی دامت برکاتھم العالیہ

روحانی نسبت

فقیر نے زمانہ طالب علمی میں پیر کامل کے حاصل ہونے کی نیت سے چالیس دن تک حضرت شاہ رکن عالم نوری حضوری رحمۃ اللہ علیہ کے دربار میں حاضری دینے کا قصد کیا اور اس پر عمل کرنا شروع کیا اس کے بعد فقیر نے خواب میں دیکھا کہ حضرت الحاج صوفی نذر حسین نقشبندی مجددی دامت برکاتھم العالیہ کی بیعت ہو رہا ہوں۔ پس فقیر نے اس کو باطنی اشارہ سمجھ لیا اسلئے آپ کے دست حق پرست پر بیعت ہو کر روحانی نسبت حاصل کی، آپ اپنے وقت کے شیخ کامل اور حضرت خواجہ غلام حسن پیر سواگ رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفۂ برحق حضرت سید عبداللہ شاہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ مجاز ہیں۔

علمی خدمات

فقیر تقریباً چودہ سال سے شعبۂ کتب درس نظامی کا مدرس ہے اور کئی مدارس میں مفتی رہ چکا ہے جن میں سے درس والی مسجد ملتان میں واقع جامعہ غوثیہ دارالقرآن اور جامعہ عنایتیہ خانیوال خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں

تین درجن سے زائد کتب ورسائل اور سینکڑوں فتوے تحریر کر چکا ہوں جن میں سے ایک درجن کتب ورسائل طبع کرا کے شائع کر چکا ہوں، باقی تحریریں مسودے کی شکل میں محفوظ

رکھی ہیں۔ دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ وہ دن جلد لائے کہ یہ تمام علمی چیزیں طبع ہو کر شائع ہو جائیں۔
امین۔ بجاہ النبی الامین صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم

دعا گو و دعا جو!

فقیر عطا محمد نقشبندی مجددی حنفی مدرس جامعہ اسلامیہ خیر المعاد ملتان

مورخہ ۱۲ جمادی الاخریٰ ۱۴۳۷ھ مطابق ۲۲ مارچ ۲۰۱۶ء

مُناظرانہ حِکایات

اس ایڈیشن میں ایک دلچسپ مضمون کا اضافہ کیا جا رہا ہے اور وہ ہے۔ "مُناظرانہ حکایات" اس مضمون کے اضافہ کا اصل مقصد طلباء میں مناظرانہ صلاحیتیں بڑھانا ہے۔ ان حکایات میں سے اکثر کا تعلق چونکہ میری ذات سے ہے، اسلئے اس مضمون کو اپنے حالاتِ زندگی کے ذیل میں پیش کر رہا ہوں۔ اس سلسلہ میں درج ذیل حکایات پیش کی جارہی ہیں۔

(۱) اہلسنت کے ایک جلیل القدر عالم کا مناظرہ کسی معتزلی کیساتھ خَلقِ قرآن کے مسئلہ پر ہو رہا تھا وہ مُعتزلی قرآن پاک کی آیت الله خالق کل شئیءٍ سے استدلال کرتا تھا اور کہتا تھا کہ اس کا معنیٰ ہے "اللہ ہر چیز کا خالق ہے" اور قرآن بھی ایک چیز ہے لہٰذا قرآن مخلوق ہے۔ اہلِ سُنّت کے عالم نے اس کو بہت سمجھایا اور کہا کہ اس آیت میں وہ تمام چیزیں مراد ہیں جن کا پیدا ہونا ممکن ہے۔ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ہمیشہ سے اس کی ذات کیساتھ قائم ہیں ان کا پیدا ہونا ممکن نہیں۔ جب وہ کسی طرح نہ مانا تو اہلسنت کے عالم نے کہا اگر اس طرح کا استدلال درست ہے تو آپ سے سوال ہے کہ قرآنِ پاک میں ہے۔

وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ اللہ تمہیں اپنے نفس سے ڈراتا ہے۔ (آلِ عمران ۲۸، ۳۰)

اور دوسری آیت میں ہے۔

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ہر نفس موت کا ذائقہ چکھنے والا ہے (آلِ عمران آیت ۱۸۵)

اب بتایئے کہ اللہ تعالیٰ پر موت بھی واقع ہو گی؟ ایسی صورت میں تو وہ خدا ہی نہ رہے گا۔ کیونکہ خدا وہ ہے جو اپنی ذات وصفات کیساتھ ہمیشہ ہمیشہ قائم ہے۔

اہلسنّت کے اس سوال پر مُعتزلی مبہوت ہو گیا۔ اور اس سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

سبق

اس حکایت سے یہ سبق ملتا ہے کہ اگر کوئی مناظر غلط استدلال پر بضد ہو تو اس کو الزامی جواب دیکر خاموش کر دینا چاہئے۔

(۲) ایک دن کسی دیوبندی مولوی نے مجھ سے سوال کیا کہ اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ کا معنیٰ بتائیے۔ میں نے کہا تم اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ کا معنیٰ کیجئے۔ اس نے کہا میں نے آپ سے سوال کیا ہے آپ میرے سوال کا جواب دیں آپ نے اُلٹا مجھ پر سوال کر دیا میں نے کہا میرے سوال سے آپ کے سول کا جواب نکل آئیگا آپ ذرا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ کا معنیٰ تو کیجئے۔ اس نے کہا "سب تعریفیں اللہ رب العالمین کیلئے ہیں" یہ ہے اس کا ترجمہ۔ اب آپ اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ کا معنیٰ بتائیے۔ میں نے کہا اس کا معنیٰ ہے۔ "(اے اللہ) ہم تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں" اس نے کہا روزانہ پانچوں نمازوں میں اقرار کرتے ہو کہ "(اے اللہ) ہم تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں" پھر انبیاء و اولیاء سے کیوں مدد مانگتے ہو کیا یہ جھوٹا اقرار نہیں؟ میں نے کہا روزانہ پانچوں نمازوں میں اقرار کرتے ہو کہ سب تعریفیں اللہ ربُّ العالمین کیلئے ہیں تو پھر اپنے مولویوں کی تعریف کیوں کرتے ہو؟ کیا یہ جھوٹا اقرار نہیں؟ اس نے کہا نہیں کیونکہ ان کی تعریف حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی تعریف ہے کیونکہ وہ اللہ کے بندے ہیں ان کو اللہ تعالیٰ نے خوبیاں عطا کی ہیں۔ میں نے کہا انبیاء و اولیاء بھی اللہ تعالیٰ کے برگزیدہ بندے ہیں ان سے مدد مانگنا حقیقت میں اللہ تعالیٰ سے مدد مانگنا ہے، کیونکہ کمالات و کرامات اللہ تعالیٰ نے ان کو عطا کی ہیں۔ میں نے کہا اچھا بتاؤ تم اپنے مولویوں کو "مولانا" کیوں کہتے ہو حالانکہ مولانا تو اللہ تعالیٰ ہے چنانچہ سورۃ بقرہ کی آخری آیت میں ہے،

اَنْتَ مَوْلٰنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ ۝

ترجمہ: (اے اللہ) تو مولانا (ہمارا مددگار) ہے پس کافروں پر ہمیں مدد عطا فرما،

اس نے کہا لفظ "مولانا" تو مشترک لفظ ہے خالق اور مخلوق دونوں کیلئے استعمال ہو سکتا ہے۔ میں نے کہا لفظ "نستعین" بھی مشترک لفظ ہے خالق اور مخلوق دونوں کیلئے استعمال ہو سکتا ہے۔ افسوس ہے تم پر! تم لوگ اپنے مولویوں کیلئے تو اشتراک لفظی کی تاویل کو قبول کر لیتے ہو۔ اور انبیاء و اولیاء کیلئے اس تاویل کو قبول نہیں کرتے۔ حالانکہ ان سے اِستعانتِ غیبی کے جواز پر قرآن و سنت واقوالِ سلف سے دلائل بھی موجود ہیں۔

سبق:

اس حکایت سے یہ سبق ملتا ہے کہ مناظر کو ایسا ہوشیار اور بیدار مغز ہونا چاہئے کہ اپنے دعویٰ کی دلیل اور اپنے مطلوب کی توجیہ مدِ مقابل کے مُسلّمات سے پیش کر کے اس کو اپنی بات تسلیم کرنے پر مجبور کر دے اس طرح وہ مناظرہ میں بڑی جلدی فتح یابی سے ہمکنار ہوسکتا ہے۔

(۳)۔ ایک دن میں اپنی مسجد میں بیٹھا تھا کہ اتفاق سے دیوبندی خیال کا ایک دنیادار آدھمکا۔ اس نے مسجد کی دیواروں پر یہ آیت اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے ترجمہ کیساتھ لکھی ہوئی دیکھی

يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّاۤ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّ مُبَشِّرًا وَّ نَذِيْرًا (سورۃ احزاب آیت نمبر ۴۵)

اے غیب کی خبریں بتانے والے (نبی) بیشک ہم نے تمہیں بھیجا حاضر و ناظر اور خوشخبری دیتا اور ڈر سناتا۔

تو آپے سے باہر ہوگیا اور گرجدار لہجے میں میرا گریبان پکڑ کر سوال کیا بتائیے مولوی صاحب! کیا اللہ تعالیٰ کے سوا بھی کوئی غیب جانتا ہے؟ کیا آپ لوگوں کا یہی عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہٖ وسلم غیب جانتے تھے؟ میں نے کہا الحمد للہ ہمارا یہی عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہٖ وسلم اللہ تعالیٰ کی عطاء اور اطلاع سے غیب کا علم رکھتے ہیں۔ اس پر قرآن وسنت کے بے شمار دلائل موجود ہیں۔ ذاتی علمِ غیب تو اللہ تعالیٰ کیساتھ خاص ہے اللہ تعالیٰ کی عطاء سے دوسرے بھی غیب جان لیتے ہیں۔ حضور سیدِ عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہٖ وسلم نے غیب کی بیشمار خبریں دی ہیں۔ جنت، دوزخ، قیامت اور ان کے احوال سب ہم سے غیب ہیں اور یہ چیزیں تو ہم بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بتانے سے جانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہم سے غائب ہیں اگر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نہ بتاتے تو ہمیں ان چیزوں کا علم کیسے ہوتا؟ جب آپ کی امت آپ کے بتانے سے غیب کا علم رکھتی ہے تو آپ علیہ الصلوٰۃ خود کیوں غیب نہیں جانتے؟ میری اس گفتگو کے بعد وہ شخص ٹھنڈا ہوگیا اور خاموش ہو کر چلا گیا۔

سبق

اس حکایت سے یہ سبق ملتا ہے کہ مناظر کو اپنے مدِ مقابل کی سخت کلامی اور گ
سے مرعوب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اس سے اس کے ذہن کی تیزی زائل ہو جائیگی اور اس
کے مقابلے میں بولنا اس کیلئے مشکل ہو جائے گا۔

(۴) ایک دن کسی دیو بندی مولوی نے کہا کہ احمد رضا خان بریلوی نے قرآن پاک
کے لفظ ''شاہدا'' کا معنیٰ ''حاضر و ناظر'' غلط کیا ہے میں نے مفردات ام
راغب کا حوالہ دکھایا کہ لغتِ عرب میں یہ لفظ اور اس کے مادے کے دیگر الفاظ حاضر و نا
کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں اور قرآن عربی زبان میں نازل ہوا ہے مگر وہ اپنی بات پر
رہا۔ میں نے کہا اچھا قرآنِ پاک کے اس لفظ کا یہ معنیٰ قرآن سے ثابت کرتا ہوں۔ دیکھو
اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

اَمْ خَلَقْنَا الْمَلٰٓئِكَةَ اِنَاثًا وَّهُمْ شَاهِدُوْنَ (سورۃِ صافات آیت ۱۵۰)

ترجمہ: یا ہم نے ملائکہ کو عورتیں پیدا کیا اور وہ حاضر تھے

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (سُورۃِ بقرہ آیت ۱۸۵)

ترجمہ: تو تم میں سے جو اس مہینہ میں موجود ہو (یا اس مہینہ کو دیکھے) تو چاہیے کہ اس کے روزے رکھے۔

میں نے کہا ان دونوں آیتوں میں شاھدون اور شھد اسی مادے سے ہیں آپ ان کا معنیٰ حاضر و ناظر کے سوا کر کے دکھائیں۔ میری اس گفتگو کے بعد وہ اس بات کا قائل ہو گیا کہ قرآن پاک کی روشنی میں لفظ شاہد کا معنیٰ حاضر و ناظر ہو سکتا ہے۔

سبق:

اس حکایت سے یہ سبق ملتا ہے کہ جب مدِ مقابل ایک حقیقت کا انکار کر رہا ہو تو اس کو وزنی اور مسکت (خاموش کر دینے والی) دلیل دیکر قائل کرنا چاہیے۔ حق کی تلاش اور حق کے قبول میں اللہ تعالیٰ ہم سب کا حامی و ناصر ہو۔ (آمین ثم آمین)

تقریظ لطیف جناب حضرت قاری احمد میاں خان صاحب مہتمم جامعہ اسلامیہ خیر المعاد ملتان مَدّظِلّہُ العَالی

جامعہ اسلامیہ خیر المعاد کو یہ شرف حاصل ہے کہ یہاں کے فارغ التحصیل طلباء نے دینی علوم کے مختلف شعبوں میں جامعہ کا نام روشن کیا۔ حفظ القرآن، تجوید و قرأت، تفسیر و حدیث، تصنیف و تالیف غرضیکہ ہر شعبہ میں نہ صرف یہ کہ پاکستان بلکہ بیرون ممالک میں بھی دین کی خدمت سرانجام دے رہے ہیں۔ مولانا صوفی عطا محمد نقشبندی مجددی کا شمار بھی ایسے ہی چنیدہ ہونہار طلباء میں ہوتا ہے جنہوں نے اسی مادرِ علمی سے حصولِ تعلیم کے بعد عملی زندگی میں تدریس و تصنیف و تالیف کے میدان میں اپنی علمی صلاحتوں کا لوہا منوایا ہے۔ جامعہ اسلامیہ خیر المعاد میں جہاں وہ طلباء کو دینی تعلیم دے کر اُن کی علمی تشنگی کو سیراب کر رہے ہیں وہاں ان کی ذہنی، فکری اور نظریاتی تربیت و اصلاح سے ان کی کردار سازی کر رہے ہیں زیر نظر کتاب عطائیہ ترجمہ و شرح اردو رشیدیہ فنِ مناظرہ کی مشہور درسی کتاب مناظرہ رشیدیہ کی شرح مولانا عطا محمد نقشبندی مجددی صاحب کی علمی قابلیت و صلاحیت کی اعلیٰ مثال ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا عطا محمد نقشبندی صاحب کی علمی و تحقیقی کاموں کو مزید عُروج و کمال عطا فرمائے۔ امین

احقر العباد احمد میاں نقشبندی مجددی

۱۶ جمادی الثانی ۱۴۳۷ھ بمطابق ۲۲ مارچ ۲۰۱۶ء

تقریظ لطیف حضرت استاذ یم علامہ مولانا مفتی محمد حفیظ اللہ نقشبندی مجددی شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ خیر المعاد ملتان مدظلہ العالی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بے حد و حساب حمد ہے اس خالق رب السموات کی جس نے ایک قطرہ سے انسان کو وجود عطا فرمایا۔ اور بے شمار رحمتیں نازل ہوں اس رؤف و رحیم نبی پر جن پر امت کی چھوٹی سی تکلیف بھی بار گراں ہے۔ آپ کے تمام صحابہ کرام و آل پاک عظام پر خصوصی عنایات ہوں۔

امّا بعد

بندہ پر تقصیر نے کتاب عطائیہ شرح رشیدیہ تصنیف فاضل محترم علامہ صوفی عطاء محمد صاحب نقشبندی مجددی، مدرس جامعہ اسلامیہ خیر المعاد ملتان کا مختلف مقامات سے مطالعہ کیا۔ کتاب کو بہت عمدہ پایا یقیناً علامہ موصوف نے نہایت عرق ریزی اور گہرائی تک پہنچنے کی سعی بلیغ فرمائی ہے۔ جَزَاہُ اللّٰہُ اَحْسَنَ الْجَزَاءِ۔ جہاں تک علم مناظرہ کی اہمیت کا تعلق ہے تو مصنف موصوف نے اسکی وضاحت میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ اللہ رب العزت جل مجدہ کی بارگاہ میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کی افادیت کو عام کرے اور مولانا موصوف اور بندہ پر تقصیر کی مغفرت کا ذریعہ بنائے۔ آمین ثم آمین

خاکسار محمد حفیظ اللہ نقشبندی مجددی
خادم الحدیث جامعہ اسلامیہ خیر المعاد ملتان شریف

تقریظ لطیف استاذ العلماء حضرت استاذ یم علامہ مولانا محمد رمضان ضیاء الباروی صاحب ناظم تعلیمات جامعہ اسلامیہ خیر المعاد ملتان مُدَّظِلُّہُ العَالِی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عطائیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ، حضرت علامہ مولانا عطا محمد نقشبندی مجددی زید مجدہ کی کامیاب کوشش ہے۔ جس میں انہوں نے ترجمہ کیساتھ ساتھ شرح کرتے ہوئے ماتن اور شارح کی اغراض کو آسان مثالوں کے ساتھ واضح کیا ہے۔

اور حمیدیہ ترجمہ وشرح رشیدیہ کے ترجمہ وشرح میں علمی اعتبار سے جو کوتاہی، کمی رہ گئی تھی علامہ مذکور نے تنبیہ کے عنوان سے اس کا ذکر کیا ہے جو کہ پڑھنے والوں کیلئے مفید ترین اور ترغیب مطالعہ کا ذریعہ ہے۔

بندہ نے ترجمہ وشرح کو چند مقامات سے دیکھا رشیدیہ (جو کہ درس نظامی کی اہم ترین کتاب ہے اور تمام مدارس میں پڑھائی جاتی ہے) کے پڑھنے پڑھانے اور سمجھنے میں مفید پایا۔ اللہ تعالیٰ بطفیل نبی رؤف رحیم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مولانا موصوف کو جزائے خیر عطا فرمائے ارمزید دینِ متین کی خدمت اور اشاعت کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

محمد رمضان ضیاء الباروی

ناظمِ تعلیمات جامعہ اسلامیہ خیر المعاد قلعہ کہنہ قاسم باغ ملتان

۱۰ جمادی الاخریٰ ۱۴۳۷ھ 20 مارچ 2016ء

تقریظ لطیف فاضل جلیل عالمِ نبیل استاذ العلماء حضرت علامہ مولانا محمد صادق صاحب معینی دَامَ فَیضُہٗ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔ نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ ۔

امابعد ۔ فاضل اجل مولانا علامہ عطا محمد نقشبندی مجددی صاحب کی علمی صلاحیت اور تصنیفی قابلیت لائق صد تحسین و آفرین ہے ایسے اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہٖ وسلم کے غلام خال خال ہوتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ اپنے حبیب کریم کے طفیل ایسی بے پناہ خوبیوں اور نوازشوں سے نوازتا ہے جن میں مولانا موصوف کا نام سرِ فہرست آتا ہے ۔ مولانا عطا محمد نقشبندی صاحب نے فنِ مناظرہ کی مشہور درسی کتاب مناظرہ رشیدیہ کی اردو شرح لکھی ہے ۔ انہوں نے جس حسنِ تحریر سے مقامات دقیقہ کو سلیس اور سہل اردو زبان میں حل کیا ہے اس نے کتاب کی اہمیت کو چار چاند لگا دیے ہیں ۔ طلبہ کے علاوہ مدرسین بھی اس شرح کی معاونت سے بآسانی اپنا مقصد حاصل کر سکتے ہیں ۔ اللہ تعالیٰ موصوف کو اجر عظیم عطا فرمائے اور اس شرح کو زیور قبولیت سے آراستہ فرمائے ۔ اللہ تعالیٰ اپنے حبیب کریم صلی اللہ علیہ واٰلہٖ وسلم کے طفیل مولانا کی صحت و عمر اور علم و عمل میں برکت دے اور مزید خدمت دین کی توفیق عطا فرمائے ۔ امین ۔

محمد صادق عفی عنہ

خادم جامعہ اسلامیہ خیر المعاد ملتان شریف

۹۔ جمادی الثانی ۱۴۳۷ھ، ۱۹۔ مارچ 2016ء

شرفِ انتساب

بالخصوص اپنے پیرومُرشد اور بالعموم تمام مشائخِ
نقشبندیہ، چشتیہ قادریہ اور سُہروردیہ کے نام جن
کی رُوحانی توجّہ سے یہ ناچیز اس قابل ہوا

(فقیر عطا محمد نقشبندی مُجدّدی حنفی)



مقدمہ

زیر نظر کتاب عطائیہ علم مناظرہ کی مشہور و متداول کتاب رشیدیہ کا واضح اردو ترجمہ اور تفصیلی شرح ہے۔ علم مناظرہ نہایت اہم علوم میں سے ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس علم کے ذریعے حق و باطل اور کھرے کھوٹے میں امتیاز حاصل ہوتا ہے جو کہ انسانیت کا معراج ہے۔

اس علم کی اہمیت کے پیش نظر قرآن وحدیث میں اس کے اصول کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ متعدد آیاتِ قرآنیہ میں مناظرانہ رنگ پیش کر کے اس علم کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔

متعدد آیاتِ قرآنیہ واحادیثِ نبویہ میں انبیاء کرام کے مناظرے ذکر کر کے اس علم کو سیکھنے کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا نمرود کے ساتھ مناظرہ جو کہ سورۂ بقرہ پارہ نمبر ۳ کے تیسرے رکوع میں مذکور ہے، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کفار کے ساتھ مناظرہ جو کہ مفسرین کرام نے سورۂ آلِ عمران کی ابتدائی آیتوں کے شانِ نزول میں نقل کیا ہے۔ حضرت آدم اور حضرت موسیٰ علیہما السلام کا تقدیر کے مسئلہ میں مناظرہ جو کہ مشکوٰۃ شریف باب القدر میں مسلم شریف کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے، خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

رشیدیہ حضرت علامہ سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ شریفیہ کی شرح اور علمِ مناظرہ کی مختلف کتب کا نچوڑ ہے۔

علمِ مناظرہ ایسا علم ہے کہ اس کی کتابوں کا ذخیرہ اُردو تو کجا عربی میں بھی کم ہے جیسا کہ رشیدیہ کے طابع نے بھی رشیدیہ سے الحاق کردہ رسائل کے آخری صفحہ پر ختم الطبع میں اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے: مع قلۃ الذخیرۃ فی فن المناظرۃ۔

قارئینِ کرام بخوبی جانتے ہیں کہ جس علم میں کتب کا ذخیرہ کم ملتا ہو اس علم کو تفصیل سے لکھنا کس قدر دشوار کام ہے۔ مگر بحمدہٖ تعالیٰ فقیر نے اس ذمہ داری کو نبھانے اور اس سے سبکدوش ہونے کی پوری کوشش کی ہے۔ میں اپنی کوشش میں کس حد تک کامیاب ہوا اس کا فیصلہ قارئین کرام پر ہی چھوڑتا ہوں، مگر یہ بتادینا ضروری سمجھتا ہوں کہ اس کتاب میں جس قدر جدید مثالوں سے قواعدِ مناظرہ کو واضح کیا گیا ہے یہ چیز شاید کسی کتاب میں نہ ملے۔

کسی بھی علم کو شروع کرنے سے پہلے اس کی تعریف' موضوع اور غرض وغایت کو جاننا ضروری ہے تا کہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے' اس لئے مقدمہ میں ان چیزوں کو بیان کرنے کا رواج ہے' لیکن چونکہ ان کا تفصیلی بیان شارح علیہ الرحمۃ نے کر دیا ہے جس کی وضاحت ہمارے ترجمہ اور شرح میں آ رہی ہے اس لئے ہم ان کو چھوڑ کر یہاں دیگر چند اہم اُمور ذکر کرتے ہیں۔

(۱) تدوینِ علمِ مُناظرہ

علمِ مُناظرہ منطق کی طرح علومِ عقلیہ میں سے ایک قدیم علم ہے جس کا وجودِ اوّل یونان ہی میں ہوا۔ حُکمائے یونان کی جن کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں ظہورِ اسلام کے بعد ہوا ان میں اس فن کی بعض کتابیں بھی موجود تھیں۔ حکیم ارسطا طالیس متوفی ۳۸۴ قبل مسیح علیہ السلام جو سکندر بادشاہ کا استاد تھا اس نے اس فن میں ''طوبیقا'' نامی کتاب تصنیف کی تھی۔ عہدِ اسلام میں اس کا ترجمہ اسحاق نے سریانی زبان میں اور یحیٰی بن عدی نے سریانی سے عربی میں کیا' پھر ہزاروں اوراق میں اس کی شرح لکھی گئی۔ اس کے علاوہ مسلمانوں نے مستقل اور جدید کتابیں اس فن میں تصنیف کی ہیں۔ (قرۃ العیون فی تذکرۃ الفنون مُلَخصًا)

شاید آج کل یہ کتابیں نایاب ہوگئی ہیں اس لئے رشیدیہ کے طابع نے لکھا ہے: مَعَ قِلَّةِ الذَّخِيْرَةِ فِيْ فَنِّ الْمُنَاظَرَةِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

(۲) مُصنّفِ شریفیہ کے مُختصر حالات

ہم نے اپنی شرح میں جس شخصیت کو فاضل ماتن اور فاضل مُصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے القاب سے مُلقّب کیا ہے وہ رسالہ شریفیہ کے مُصنّف ہیں جو کہ رشیدیہ کا متن ہے۔

رسالہ شریفیہ کے مُصنّف کا نام علی' کنیت ابوالحسن' لقب زین الدین' والد کا نام محمد اور دادا کا نام علی ہے۔ میر سید شریف کے ساتھ مشہور ہیں۔

آپ قریہ طاغو ملحقات استرآباد میں ۲۲ شعبان ۷۴۰ھ میں پیدا ہوئے اور صغر سنی ہی میں علومِ ادبیہ کی تکمیل کی بلکہ صغرسنی ہی میں نحو کی متعدد کتابیں بھی لکھیں۔ چنانچہ وافیہ شرح کافیہ دورِ تعلیم ہی کی تصنیف ہے۔ مؤرخ شمس الدین نے جائے پیدائش جرجان بتائی ہے۔

علومِ ادبیہ کی تکمیل کے بعد آپ نے علومِ عقلیہ کی تحصیل کی۔ شرح مطالع قطبی پڑھنے

کیلئے دل میں شوق پیدا ہوا کہ یہ کتابیں خود ان کے مصنف سے پڑھیں۔ چنانچہ آپ یہ شوق لے کر ان کے مصنف قطب الدین رازی کی خدمت میں ہراۃ پہنچے۔ مگر قطب الدین رازی نے اپنے بڑھاپے کا عذر پیش کیا اور اپنے شاگردِ رشید مبارک شاہ کے پاس قاہرہ بھیجا۔ شرح مطالع اور قطبی کے علاوہ مواقف بھی میر صاحب نے مبارک شاہ سے پڑھی۔ علومِ عقلیہ کے علاوہ علومِ نقلیہ علامہ محمد بن محمود بابرتی صاحبِ عنایہ (حاشیہ ہدایہ) سے قاہرہ میں حاصل کئے۔ مفتاح العلوم نور طاؤسی (شارحِ مفتاح) سے اور شرح مفتاح مؤلف کے صاحبزادے مخلص الدین ابوالخیر علی بن قطب الدین رازی سے پڑھی۔ میر صاحب علمِ باطن کے زیور سے بھی آراستہ تھے۔ آپ نے علم تصوف حضرت خواجہ علاؤ الدین محمد بن محمد عطار بخاری خلیفۂ خاص حضرت خواجۂ خواجگان بہاؤ الدین نقشبند سے حاصل کیا تھا اور فرمایا کرتے تھے کہ ہم نے خدا کو کما ینبغی اس وقت تک نہیں پہنچانا جب تک کہ ہم خواجہ عطار کی خدمت میں حاضر نہیں ہوئے۔ آپ نے متعدد علوم وفنون میں متون، حواشی اور شروح تحریر کئے۔ آپ کی تصنیفات چالیس سے زائد ہیں اور درج ذیل کتابیں داخلِ درسِ نظامی ہیں۔ (۱) نحو میر (۲) صرف میر (۳) شریفیہ متن رشیدیہ (۴) میر قطبی (۵) رسالہ صغریٰ فی المنطق (۶) رسالہ کبریٰ فی المنطق اور بعض مشہور تصانیف یہ ہیں (۱) شریفیہ شرح سراجیہ (۲) شرح مواقف (۳) شرح چغمینی۔ آپ شاہ تیمور کے ہمراہ سمرقند گئے اور ان کی وفات تک وہیں رہے اور تیمور کی وفات کے بعد شیراز واپس آئے اور یہیں بروز بدھ ۶ ربیع الاول ۸۱۶ھ کو وفات پائی۔ اور آپ نے آخر وقت میں اپنے بیٹے کو جو وصیت کی تھی وہ یہ تھی۔

ع: نصیحت ہمیں است جانِ پدر — کہ عمرت عزیز است ضائع مکن

ترجمہ: نصیحت یہی ہے اے میری جان کہ زندگی پیاری ہے، ضائع نہ کر
(نقل از ظفر المحصلین باحوال المصنفین ص ۳۲۶ بتلخیص وزیادۃ)

(۳) مصنفِ رشیدیہ یعنی شارح علامہ کے مختصر حالات

آپ کا نام محمد عبدالرشید، لقب شمس الحق، والد کا نام محمد مصطفیٰ اور دادا کا نام عبدالحمید ہے۔ آپ نسلاً عثمانی ہیں اور 18 واسطوں سے آپ کا نسب حضرت شیخ کبیر سری بن مفلس سقطی سے جا ملتا ہے۔ آپ ۱۰ ذی قعدہ ۱۰۰۰ھ کو "برونہ" مقام میں پیدا ہوئے جو اعمال جونپور کے ایک گاؤں کا نام ہے۔ آپ کی والدہ شیخ نور الدین بن عبدالقادر صدیقی برنوی کی صاحبزادی ہیں۔ شروع میں

آپ نے قرآن پاک اور کچھ لکھنا پڑھنا سیکھا۔ اس کے بعد شیخ کبیر نور سے تصریف، لب ارشاد کافیہ اور مخدوم عالم سدھوری سے لب وعباب کا کچھ حصہ اور ارشاد۔ اور شیخ قاسم سے کافیہ شرح جامی اور ارشاد کا کچھ کچھ حصہ پڑھا۔ نیز یہ کتابیں شیخ مبارک وغیرہ سے بھی پڑھیں۔ متوسط کتابیں اپنے ماموں مفتی شمس الدین برنوی سے اور منتہی کتابیں شیخ محمد افضل بن محمد حمزہ عثمانی برنوی اور مفتی نور الحق بن عبدالحق بخاری دہلوی سے پڑھ کر سندِ حدیث حاصل کی۔

تکمیلِ علوم سے فراغت کے بعد طویل مدت تک درس وافادہ میں مشغول رہے۔ پھر اس کو ترک کر کے کتبِ حقائق کے مطالعہ میں لگ گئے۔ بالخصوص شیخ محی الدین ابن العربی کی کتب کا دلچسپی سے مطالعہ کیا۔ شیخ کی جو عبارتیں محلِ طعن ہیں۔ موصوف ان کو بہترین محامل پر محمول کرتے تھے۔ آپ کو طریقت وسلوک کے ساتھ بھی شغف تھا، بچپن ہی میں اپنے والدِ محترم سے خرقہءِ تصوف زیب تن کر چکے تھے لیکن والدِ محترم کے زیرِ تربیت شغلِ ذکر واذکار کا موقعہ نہ مل سکا اور آپ جونپور آ کر تحصیلِ علم میں مشغول ہو گئے۔ فراغت کے بعد شیخ طیب بن معین بنارسی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور طریقہ چشتیہ، قادریہ، سہروردیہ میں داخل ہو کر ایک مدت تک شیخ کے زیرِ سایہ ذکر واشغال میں مشغول رہے یہاں تک کہ رتبہءِ مشیخت کو پہنچ گئے۔

۱۰۴۰ھ میں شیخ نے خرقہءِ خلافت سے نوازا اور ایک وثیقہ بھی لکھ دیا۔ علاوہ ازیں طریقہ قادریہ، طریقہ چشتیہ سہروردیہ اور طریقہ قلندریہ مداریہ فردوسیہ میں مختلف مشائخ سے اجازت حاصل کی ہے۔ آپ کے ملفوظات شیخ نصرت جمال مُلتانی نے ''گنج ارشدی'' میں اور مودود بن محمد حسین جونپوری نے جمع کیے ہیں۔ آپ نے یہ تصانیف یادگار چھوڑیں۔ (۱) رشیدیہ علمِ مُناظرہ میں (۲) شرح ہدایۃ الحکمت، فلسفہ میں (۳) شرح اسرار المخلوقات (۴) مقصود الطالبین اوراد میں (۵) زاد السالکین (۶) حواشی مختصر عضدی (۷) حواشی کافیہ (۸) خُلاصۃ النحو (۹) دیوانِ شعر

آپ نے بروزِ جمعہ ۹ رمضان المبارک ۱۰۸۳ھ میں عینِ نمازِ فجر کے تحریمہ کی حالت میں اس دارِ فانی سے رحلت فرمائی اور آغوشِ رحمت میں جا پہنچے۔ (ظَفَرُ الْمُحَصِّلِیْنَ ۳۶۷ تا ۳۶۹ بِتَلْخِیْصٍ وَتَصَرُّفٍ)

(۴) مُناظرہ میں کامیابی حاصل کرنے کے چند اہم اُصول

کامیاب مُناظر بننے کیلئے اُصولِ فقہ اور علمِ منطق کو سمجھنا بلکہ اس میں مہارت پیدا کرنا ضروری ہے۔ اس کے علاوہ مُناظرہ میں کامیابی حاصل کرنے کے چند اہم اصول یہ ہیں۔

(۱) حاضر جوابی کی مشق کریں اس مقصد کیلئے (الف) مُناظرین اور محققین علماء کی تحقیق کُتب اوران کے مُناظروں کی روئیداد پر مشتمل کُتب کا مُطالعہ کریں۔(ب) مشہور مُناظر علماء کی کیسٹیں سُنیں۔(ج) آزمائش کیلئے اپنے ساتھیوں سے بحث کریں۔

(۲) مُناظرہ کے دو رکن ہیں۔(۱) دعوٰی (۲) دلیل۔ان دونوں کی صحت مُناظرہ میں کامیابی کا سبب ہے اوران کا فساد مُناظرہ میں ناکامی کا موجب ہے۔دعوٰی میں پائی جانے والی وہ چند خرابیاں جو ناکامی کا سبب بنتی ہیں درج ذیل ہیں:

(الف) دعوٰی کا دلیل کے مُطابق نہ ہونا۔مثلاً کوئی شخص گیارھویں شریف کو حرام کہے اور دلیل میں یہ حدیث پیش کرے۔ کُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ تو یہ دعوٰی دلیل کے مُطابق نہ ہوگا کیونکہ جمہور محققین کے نزدیک کُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٍ میں لفظِ کُل عام مخصوص منہ البعض ہے تو اس کے مُطابق جب تک گیارھویں شریف کا اس خصوص کے نیچے داخل نہ ہونا ثابت نہ کیا جائے اس وقت تک اس حدیث سے دلیل پکڑنا صحیح نہیں ہوگا۔اور بعض محققین کے نزدیک لفظِ کُلُّ بِدْعَةٍ میں بدعتِ لُغوی نہیں بلکہ بدعتِ شرعی مُراد ہے یعنی وہ بدعت جس کو شارع نے مذموم قرار دیکر اس سے روکا ہے۔تو ان کے مُطابق جب تک گیارھویں شریف کو بدعتِ شرعی ثابت نہ کیا جائے اس وقت تک اس حدیث سے استدلال درست نہ ہوگا کیونکہ دعوٰی اور اس کی دلیل میں مُطابقت نہیں ہے۔اس لئے کہ دعوٰی خاص ہے اور دلیل عام۔

(ب) دعوٰی میں تخلُف یا لُزومِ مُحال کا ہونا۔اس کی تفصیل شرح میں آ رہی ہے۔انشاءاللہ تعالیٰ

(ج) دعوٰی میں ثابت نہ رہنا۔مُناظر کو چاہئے کہ جو دعوٰی کرے اس پر ثابت رہے ورنہ خلطِ مبحث کا الزام پا کر ناکام ہونے کا خطرہ ہے۔

اور دلیل میں پائی جانے والی چند خرابیاں جو ناکامی کا باعث بنتی ہیں یہ ہیں۔

(الف) دلیل کا دعوٰی کے مُطابق نہ ہونا۔اس کی ایک مثال وہی ہے جو اوپر پیش کی گئی کیونکہ عدمِ مطابقت دونوں طرف سے ہوتی ہے۔

(ب) دلیل کا قواعدِ شرعیہ کے خلاف ہونا۔اس کی تفصیل کُتبِ اصولِ فقہ و کتبِ فتاوٰی وغیرہ سے معلوم ہوگی۔

(ج) دلیل کا کمزور ہونا۔اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ دلیل کی بنیاد کسی کمزور نقل یا غیر یقینی اور خیالی مقدمات پر رکھی جاتی ہے۔

(۳) آغازِ مناظرہ میں ایک مناظر مُعلّل بنتا ہے اور دوسرا سائل۔ مُعلّل کا کام ہے اپنے دعوی کو دلیل سے ثابت کرنا اور سائل کا کام ہے اس کی دلیل یا دعوی پر اعتراض کرکے اس کے دعوی کی نفی کرنا۔ مناظرہ میں سائل بننا آسان اور مُعلّل بننا مشکل ہے لیکن بعد میں ہر مناظر اپنے دعوی کو دلیل سے ثابت کرنے کے اعتبار سے مُعلّل ہوتا ہے اور مدِّ مقابل پر اعتراض کرنے کے اعتبار سے سائل۔ لہٰذا مناظر کو اپنا دعوی مکمل ہوش وحواس اور پوری کوشش سے ثابت کرنا چاہئے اور اپنے مدِّ مقابل پر سوال کرتے وقت بھی مکمل ہوش وحواس سے بات کرنی چاہئے کیونکہ کبھی غلط لفظ بول جانے کی وجہ سے ناکام ہونے کا خطرہ ہوتا ہے اسی وجہ سے مناظرہ میں غصہ سے بچنا بھی ضروری ہے۔

(۴) اگر مدِّ مقابل اپنی کوتاہ فہمی کی وجہ سے ایک دلیل کو نہ سمجھ سکے یا اپنی ہٹ دھرمی و ڈھٹائی کی وجہ سے عوام کو مُغالطہ دینے پر اُتر آئے تو پہلی دلیل سے عام فہم دلیل دیکر اس کا رد کرنا چاہئے تا کہ اُسے انکار کی گنجائش نہ رہے۔ یہ اُصول حضرت ابراہیم علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے مناظرہ سے حاصل ہوا جو اُنہوں نے نمرود کے ساتھ کیا تھا جس کا ذکر تیسرے پارے میں ہے۔

(۵) مدِ مُقابل کے مُدّعا پر دو طرح سے کلام کیا جاتا ہے۔ (۱) کلام علیٰ سبیل الترقّی، جس میں مدِ مُقابل کی بات کو بالکل تسلیم نہ کرتے ہوئے اس کو رد کیا جاتا ہے۔ جب کسی کو جلد لا جواب کرنا ہو تو اسی طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔ (۲) کلام علیٰ سبیل التنزّل، جس میں مدِ مقابل کی بات کو تسلیم کرتے ہوئے اس کو رد کیا جاتا ہے۔ یہ طریقہ مدِ مُقابل کو اپنا ہم خیال بنانے کیلئے اختیار کیا جاتا ہے تا کہ جلد فیصلہ ہو جائے' اس لئے پہلے طریقہ کی بہ نسبت یہ طریقہ مؤثر اور پسندیدہ ہے۔

(۵) ہدایات برائے طلباءِ دین

ہدایت نمبر ۱:۔ تمام اعمال کا دارومدار نیّت پر ہے لہٰذا سب سے پہلے اپنی نیّت کو درست کریں۔ یعنی یہ نیّت دل میں مستحکم ومضبوط کرلیں کہ محض اللہ تعالیٰ کی رضا اور اُس کی خوشنودی کیلئے علمِ دین حاصل کر رہا ہوں' رہے دنیوی مُعاملات وزندگانی منافع' وہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہیں۔ جو قسمت میں ہے ضرور مل کر رہے گا۔

ہدایت نمبر ۲:۔ اپنے اوقات ضائع ہونے سے بچائیں۔ ایک یک لمحہ کو نہایت قیمتی تصور کرتے ہوئے خُوب محنت ولگن سے علمِ دین حاصل کریں۔

ہدایت نمبر ۳:۔ حتی المقدور حلال کھانے کی عادت ڈالیں کہ اس میں بے شمار برکتیں

ہیں جن کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

ہدایت نمبر ۴:۔ بے دینی لوگوں سے فضول میل جول کو ترک کرنے کی عادت ڈالیں کہ اس سے حکمت کی باتیں غیب سے القاء ہوتی ہیں۔ اگر ہو سکے تو نماز تہجد پڑھا کریں [illegible] رکعت ہی کہ یہ صالحین کا طریقہ اور بے حساب جنت میں جانے کا ذریعہ ہے۔

ہدایت نمبر ۵:۔ اساتذہ اور اپنے بڑوں کے ادب کا انتہائی خیال کریں کہ بے ادب اپنے مقام سے گر جاتا اور اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا شکار ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے محرومی اُس کا مقدر بن جاتی ہے۔

ہدایت نمبر ۶:۔ ہر سبق کو خوب سمجھ کر پڑھنے کی کوشش کریں۔ اگر کوئی اُستاد بتقاضائے بشریت اپنی کمزوری یا غفلت یا عدم توجہی یا غیر دلچسپی کی وجہ سے مشکل سبق نہ سمجھا سکے تو دوسروں کے سامنے اُس کی غیبت کرنا، اُس پر باتیں بنانا، اُس کا مذاق اُڑانا جیسا کہ بعض طلباء کی عادت ہے بہت بُری صفت ہے اس کو بالکل ترک کر دیں اور سبق نہ سمجھنے کی صورت میں خود اس کو سمجھنے کی کوشش کریں جس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی دُوسرے اچھے اُستاد یا سمجھدار ساتھی سے مدد حاصل کریں یا کسی اردو شرح سے مدد لیں۔ یاد رکھئے! اُردو شروح سے مدد لینا بُرا نہیں، اُن پر قناعت کر کے بیٹھ جانا، محنت کو چھوڑ دینا اور امتحانوں کے موقع پر کچھ رٹ رٹا کر پاس ہو جانا بُرا ہے۔

ہدایت نمبر ۷:۔ اسباق سے متعلقہ کُتب کے علاوہ عُلماءِ اہلِ سُنّت کے تحریر کردہ کُتب و فتاوٰی جات خاص کر عقائد سے متعلقہ کُتب کا مُطالعہ رکھا کریں کہ اس سے معلومات میں اضافہ ہوتا ہے تحقیق کا مادہ بڑھتا ہے اور مُناظرانہ صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں۔

ہدایت نمبر ۸:۔ نیک لوگوں کی صُحبت، بُروں اور بُرائی سے نفرت کو لازمی تصور کریں کہ علم ایک نُور ہے جو روشن دل میں آتا ہے۔

ہدایت نمبر ۹:۔ دورانِ تعلیم کمائی کی لالچ میں نہ پڑیں۔ مثلاً بکثرت ٹیوشنیں پڑھانا وغیرہ کہ اس سے مقصدِ اصلی کو فوت کر بیٹھیں گے۔

ہدایت نمبر ۱۰:۔ اگر کوئی مسجد مل جائے یا کسی مکان میں طلباء سے الگ رہنا مُیسّر ہو تو تنہائی کو غنیمت سمجھ کر مطالعہءِ کُتب خوب بڑھائیں۔ ایسی صورت میں باہر ٹہلنے پھرنے میں وقت ضائع کرنا یا ساتھیوں کے پاس فضول آتے جاتے رہنا بُرا بھی ہے اور بہت نقصان دہ بھی، لہٰذا اس کو ترک کر دیں۔ تِلْکَ عَشَرَةٌ کَامِلَةٌ۔ میرے تمام خاص شاگرد اور دُوسرے اچھے طلباء ان دس ہدایات پر سختی سے عمل کریں۔

(فقیر عطا محمد نقشبندی مجددی)

دیباچہ کتاب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَبْدَعَ الْخَلْقَ وَ نَوَّرَہٗ بِنُوْرِ النَّبِیِّ الْمُخْتَارِ ط وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْاَبْرَارِ ط وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہِ الْاَخْیَارِ ط اَمَّا بَعْدُ

حمد وصلوۃ کے بعد فقیر عطا محمد نقشبندی مجددی حنفی حفظہ اللہ المالک القوی عرض کرتا ہے کہ آج سے کچھ عرصہ پہلے درسی کتب کا اردو ترجمہ وشرح لکھنا مکروہ ناپسند سمجھا جاتا تھا کیونکہ اس سے طلباء کی صلاحیتوں پر برا اثر پڑتا ہے۔ مگر آج کل محصلین علم کی زبوں حالی نے ذمہ دار علماء کو اس امر پر مجبور کر دیا کہ وہ کتب درسیہ کا اردو ترجمہ وشرح لکھیں۔ تاہم طلباء کو چاہئے کہ اردو شروح پر قناعت کر کے نہ بیٹھ جائیں بلکہ ان کی مدد سے اپنی علمی صلاحیت بڑھائیں۔ عربی شروح وحواشی کو اردو شروح کی مدد سے حل کریں۔ طلباء کی ضرورت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے بعض معاصرین اہل علم نے علم مناظرہ کی مشہور ومعروف درسی کتاب رشیدیہ کا اردو ترجمہ وشرح لکھا ہے۔

میری معلومات کے مطابق اب تک رشیدیہ کی تین اردو شرحیں منظرِ عام پر آئی ہیں۔

(۱)۔ توضیحاتِ عتیقیہ (۲)۔ اظہریہ (۳)۔ حمیدیہ

مجھ ناچیز کو صرف ایک دن توضیحاتِ عتیقیہ کی سرسری نگاہ سے دیکھنے کا اتفاق ہوا اس کے مصنف نے سوال وجواب کی شکل میں کتاب کو حل کرنے کی عمدہ کوشش کی ہے۔ اللہ تعالی قبول فرمائے اور آخرت میں انہیں اس کا بہترین صلہ عطا فرمائے۔ (آمین)

اظہریہ شرح اردو رشیدیہ کچھ عرصہ میرے پاس رہی ہے۔ اگرچہ اس کی ترتیب بہت عمدہ ہے لیکن اس میں اغلاط کی کثرت ہے خاص کر ترجمہ میں تو از حد زیادہ غلطیاں ہیں۔ ابتداء بندہ کا ارادہ تھا کہ تنبیہات کے تحت اس کے اغلاط وتسامحات کی بھی اصلاح کرتا چلوں مگر کثرتِ اغلاط

کے سبب میری شرح کے حجم کا حد سے بڑھ جانا لازمی تھا اس لئے یہ ارادہ ترک کر دیا اور اس سے بھی یہ ارادہ ترک کیا کہ اگر اس کے مُصنف اپنی شرح کی اصلاح کرنا چاہیں گے تو میری شرح دیکھ کر اصلاح کرلیں گے۔ مجھے خواہ مخواہ مُحاذ آرائی کی کیا ضرورت ہے۔

حمیدیہ ترجمہ و شرح اردو رشیدیہ دورِ طالب علمی سے اب تک میرے پاس ہے۔ میں نے گہری نظر سے اس کا مُطالعہ کیا ہے۔ اِس کے مُصنف اگرچہ ایک دیوبندی فاضل ہیں۔ مگر تعصُّب، مذہبی اختلاف کو بالائے طاق رکھ کر میں نے خالصتہً نیک نیّتی سے للہ و فی اللہ اس کے اغلاط اور تسامحات کی اصلاح کی ہے اور یہ کام صرف اس غرض سے کیا ہے کہ طُلباء غلط فہمی میں مُبتلا ہونے سے بچیں، اس لئے میں نے حتی الامکان ایسے الفاظ استعمال کرنے سے گُریز کیا ہے جن سے تعصُّب اِختلاف اور فرقہ واریت کی بُو آتی ہو۔

انسان خطاء کا پُتلا ہے۔ اُمید ہے کہ فاضل مُصنف میری ان تنبیہات کو ملاحظہ فرمانے کے بعد اپنی شرح کی اصلاح کرلیں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

آخر میں قارئینِ کرام کو مطلع کیا جاتا ہے کہ میں نے اس سے پہلے مکتبہ مجددیہ کے نام سے ایک اشاعتی ادارے کی بنیاد رکھی تھی جس میں اپنی تصنیف کردہ پانچ کتابیں طبع کرا کے شائع کیں۔ آج سے چند سال پہلے میں نے اس مکتبہ کو اشاعتِ دین کیلئے وقف کر دیا ہے۔ بعد میں محسوس ہوا کہ ایک غیر معروف ادارہ کو وقف کر کے اس کے کام کو آگے بڑھانے میں کافی دشواریاں ہیں اس لئے میں نے ارادہ کیا کہ اس موقوفہ ادارہ کو باقی رکھنے کے ساتھ ساتھ ایک غیر موقوفہ ادارے کی بنیاد ڈالی جائے تاکہ وقف کی پابندیوں کے بغیر اس میں اشاعتِ دین کا کام کیا جاسکے تو اسی مقصد کے پیشِ نظر ''ادارہ تجلیاتِ امامِ ربانی'' کی بنیاد ڈالی جارہی ہے۔ دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس ادارے کو دن دُگنی رات چوگنی ترقی عطا فرمائے اور مجھے خالصتاً اپنی رضا کیلئے زیادہ سے زیادہ اشاعتِ دین کا کام کرنے کی توفیق نصیب فرمائے۔ آمین بجاہ النبی المحترم الامین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

اہلِ علم سے گزارش ہے کہ اگر میری شرح میں کوئی غلطی پائیں تو ضرور آگاہ کریں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کا ازالہ کیا جاسکے۔ شکریہ۔

وَهَا اَنَا اَشْرَعُ فِی الْمَقْصُوْدِ بِتَوْفِیْقِ اللّٰهِ الْمَعْبُوْدِ ط

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

(اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ) بَدَ أَ بَعْدَالتَّیَمُّنِ بِالتَّسْمِیَۃِ بِحَمْدِاللّٰہِ سُبْحَانَہٗ اِقْتِدَاءً بِاَحْسَنِ النِّظَامِ ۝ وَعَمَلاً عَلٰی حَدِیْثِ خَیْرِ الْاَنَامِ عَلَیْہِ وَعَلٰی اٰلِہِ التَّحِیَّۃُ وَالسَّلَامُ وَھُوَ کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِحَمْدِاللّٰہِ فَھُوَ اَقْطَعُ ۝

ترجمہ مع توضیحات: سب تعریفیں اللہ کیلئے ہیں (ماتن علیہ الرحمۃ نے) بسم اللہ کے ساتھ برکت حاصل کرنے کے بعد اللہ سبحانہٗ کی حمد سے ابتداء فرمائی' سب سے اچھے نظام (قرآن مجید) کی اقتداء کرنے اور تمام مخلوق میں سے بہترین (شخصیت) کی حدیث پر عمل کرنے کیلئے۔آپ پراور آپ کی آل پر (رحمتِ خداوندی کا) تحفہ اور سلام ہو اور وہ (حدیث یہ ہے کہ) ہر وہ ذی شان کام جو حمدِ الٰہی سے شروع نہ کیا گیا ہوتو وہ اقطع (یعنی بے برکت) ہے۔

شرح= بسم اللہ کے بعد حمدِ الٰہی سے ابتدا کرنے کے فوائد اور حکمتیں

ماتن علیہ الرحمۃ نے بسم اللہ کے بعد حمدِ الٰہی سے ابتداء فرمائی،اس پر سوال ہُوا کہ بسم اللہ کے بعد حمدِ الٰہی سے ابتداء کرنے میں کیا حکمت اور کیا فائدہ ہے،شارح علیہ الرحمۃ نے بــدأ سے اس سوال کا جواب دیا۔توضیح جواب یہ ہے کہ اس میں دو حکمتیں اور دو فائدے ہیں۔ایک حکمت ہے

کلامِ الٰہی کی اقتداء: اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کا کمال اس بات میں ہے کہ تمام امور میں اپنے خالق کی اقتداء کرے مگر یہ کہ کوئی امر خالق سے خاص ہو کہ اس میں اقتداء نہیں ہوسکتی لہٰذا انسان کو چاہئے کہ خالق کی صفات اپنائے مثلاً وہ رحمٰن ورحیم ہے تو یہ بھی مخلوق پر مہربان بنے وہ عادل ہے تو یہ بھی عادل بنے وغیرہ اسی طرح انسان کو چاہئے کہ جس سُنتِ الٰہی پر عمل کرنا شرعاً اس کیلئے ممکن ہو اس پر عمل کرے کہ اس کا کمال اسی بات میں ہے۔خالق نے جب اپنے کلام کو بسم اللہ کے بعد اپنی حمد سے شُروع فرمایا تو ماتن علیہ الرحمتہ نے بھی خالق کی اقتداء کرتے ہوئے اپنی کتاب کو بسم اللہ کے بعد حمدِ الٰہی سے شُروع فرمایا تا کہ اقتداءِ خالق کے سبب اُسے کمال حاصل ہو،دوسری حکمت ہے۔

حدیثِ رسول پر عمل: اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیثِ رسول بھی چونکہ حقیقت میں وحیِ الٰہی اور منزل من اللہ ہے اس لئے اس پر عمل کرنا حقیقت میں خالقِ کائنات کے فرمان پر عمل ہے

اور خالقِ کائنات کے فرمان پر عمل کرنا انسان کیلئے باعثِ کمال ہے۔اسی حکمت کے پیشِ نظر ماتن علیہ الرحمۃ نے بسم اللہ کے بعد حمدِ الٰہی سے ابتداء فرمائی۔اور دو فائدے یہ ہیں (۱) خالقِ کائنات کے کلام کی اقتداء باعثِ نجات ہے پس ماتن علیہ الرحمۃ نے خالقِ کائنات کے کلام کی اقتداء کر کے نجات کا سبب حاصل کیا ہے۔(۲) حدیثِ رسول پر عمل کرنے سے دنیا و آخرت کی بھلائی حاصل ہوتی ہے۔پس ماتن علیہ الرحمۃ نے حدیثِ رسول پر عمل کر کے دنیاء و آخرت کی بھلائی حاصل کی ہے۔میں کہتا ہوں کہ اس میں تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اس حدیث میں حمدِ الٰہی سے ابتداء نہ کرنے پر وعید سُنائی گئی ہے۔پس ماتن علیہ الرحمۃ حمدِ الٰہی سے ابتداء کر کے اس وعید سے بچ گئے۔

سوال: کتاب کے شروع میں بسم اللہ ہے نہ کہ حمد تو حمدِ الٰہی سے ابتداء نہ ہوئی لہٰذا ماتن علیہ الرحمۃ حدیث میں سُنائی گئی وعید سے نہ بچے؟

جواب: ابتداء کی تین قسمیں ہیں (۱) ابتداءِ حقیقی (۲) ابتداءِ اضافی (۳) ابتداءِ عرفی۔ ابتداءِ حقیقی اس کو کہتے ہیں جب کوئی چیز حقیقۃً شُروع میں لائی جائے جیسے رسالہ شریفیہ میں بسم اللہ سے ابتداء ابتداءِ حقیقی ہے اور جب دوسری چیز کی نسبت کوئی چیز شروع میں ہو تو اُسے ابتداءِ اضافی کہتے ہیں جیسے رسالہ شریفیہ میں حمدِ الٰہی مقدمہ اور مقاصد کی نسبت شروع میں ہے اگرچہ حقیقۃً شروع میں نہیں کہ اس سے پہلے بسم اللہ ہے اور اگر کسی چیز کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے تو اُسے ابتداءِ عُرفی کہتے ہیں جیسے کتاب رشیدیہ میں مقصود قواعدِ مُناظرہ ہیں تو اُن سے پہلے والی تمام چیزیں حمد، صلوٰۃ، خُطبہ وغیرہ عرفاً ابتداء میں کہلائیں گی۔پس اس حدیث کو ابتداءِ اضافی اور ابتداءِ عرفی پر محمول کیا جائے گا تا کہ احادیث میں تعارُض واقع نہ ہو کیونکہ بعض احادیث میں یُوں آیا ہے کہ ہر وہ ذیشان کام جس کو بسم اللہ سے شروع نہ کیا گیا تو وہ ناقص و بے بَرکت ہے۔پس اگر ابتداء سے ابتداءِ حقیقی مُراد لیں تو بسم اللہ والی حدیث کا ترک لازم آئے گا اس لئے کہ اگر حقیقۃً حمد سے ابتداء کریں تو بسم اللہ سے ابتداء نہ ہوگی لہٰذا ان تمام احادیث کو یُوں جمع کیا جائیگا کہ بسم اللہ والی حدیث میں ابتداء سے ابتداءِ حقیقی مُراد ہے لہٰذا ہر کام کی ابتداء میں حقیقۃً بسم اللہ پڑھنا ہے اور حمد والی حدیث میں ابتداء سے ابتداءِ اضافی یا ابتداءِ عرفی مُراد ہے لہٰذا ہر کام کی ابتداء حقیقۃً حمدِ الٰہی سے کرنا ضروری نہیں بلکہ ابتداءِ اضافی یا ابتداءِ عُرفی کافی ہے۔

تنبیہ: محشی صاحب حمیدیہ نے لکھا ہے کہ قرینۂ مقام کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں تحیّہ سے مُراد سلام ہو

میں کہتا ہوں کہ سلام کا ذکر تو صراحتاً موجود ہے لہٰذا قرینہ مقام کے پیش نظر لفظ صلوٰۃ سے صلوٰۃ یعنی رحمت خداوندی کی اعانت مراد ہونی چاہیے کیونکہ ایسے مقام پر عموماً صلوٰۃ وسلام کا اکٹھے ذکر کیا جاتا ہے۔

وَالْحَمْدُ هُوَ الْوَصْفُ بِالْجَمِيْلِ عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ حَقِيْقَةً اَوْ حُكْمًا كَصِفَاتِ الْبَارِيْ تَعَالٰى

ترجمہ مع توضیحات: اور حمد وہ اختیاری خوبی پر اچھے الفاظ سے تعریف کرنا ہے (خواہ موصوف کی یہ اختیاری خوبی) حقیقۃً (اختیاری) ہو یا حکماً جیسے باری تعالیٰ کی صفات۔

شرح: حمد کا لغوی معنٰی اور حمد کے اصطلاحی معنٰی کی تشریح

اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے حمد کی تعریف بیان کی ہے، حمد کا لغوی معنٰی ہے ستودن (یعنی تعریف کرنا) اور اصطلاحی معنٰی وہی ہے جو شارح علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی کی اختیاری خُوبی پر اُس کی تعریف کرنا حمد ہے۔ خواہ اس کی وہ خُوبی حقیقۃً اختیاری ہو یا حکماً حقیقۃً اختیاری ہونے سے مُراد یہ ہے کہ موصوف کو اس خوبی کے کرنے پر بھی قدرت و اختیار ہو اور نہ کرنے پر بھی جیسے نمازی نماز پڑھنے پر بھی قدرت و اختیار رکھتا ہے اور نہ پڑھنے پر بھی لہٰذا اس کا نماز پڑھنا حقیقۃً اختیاری خوبی ہے اور نماز پڑھنے پر اُس کی تعریف کرنا حمد ہے، شارح علیہ الرحمۃ نے حکماً اختیاری خوبی کی مثال صفات باری تعالیٰ سے دی ہے۔ لہٰذا شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت میں حکما اختیاری خوبی سے مراد وہ خوبی ہے جس کا تعلق موصوف کی قدرت و اختیار سے نہ ہو لیکن موصوف اس میں کسی کا محتاج بھی نہ ہو بلکہ مُستقل بالذات ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات میں مُستقل بالذات ہے اور کسی کا محتاج نہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی قدرت و اختیار کے تحت داخل نہیں بلکہ ازل سے ابد تک ہر وقت اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں کہ کسی آن میں بھی کسی صفت کا ذات باری تعالیٰ سے سلب مُحال بالذات ہے۔ لہٰذا صفاتِ باری تعالیٰ کی خوبی حکماً اختیاری ہے نہ کہ حقیقۃً' کیونکہ اگر اُن کی خوبی کو حقیقۃً اختیاری کہا جائے تو ذاتِ باری تعالیٰ سے ان کے سلب کا امکان لازم آئے گا مثلاً علیم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اگر اس صفت کی خوبی حقیقۃً اختیاری ہو تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ جاہل ہونے پر بھی قادر ہو معاذ اللہ' حالانکہ یہ مُحال بالذات ہے (یعنی عقلاً و شرعاً ممکن ہی نہیں)۔

مسئلہ امکانِ کِذب کے بُطلان کی طرف اشارہ

صفات باری تعالیٰ کی خوبی کو علماً اختیاری کہنے میں مسئلہ امکانِ کذب کے بُطلان کی طرف اشارہ ہے کیونکہ بدلیل آیت کریمہ وَمَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰہِ قِیْلًا ترجمہ اور بات کرنے میں اللہ سے کون زیادہ سچا ہے (سورۃ النساء آیت)

سچ کہنا اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اب اگر ازل سے ابد تک کسی آن میں بھی کلام الٰہی میں کذب کو ممکن مانا جائے تو اس آن میں ذاتِ باری تعالیٰ سے اس کی صفتِ صدق کے سلب کا امکان لازم آئے گا اور جب ذات باری تعالیٰ سے اس کی صفتِ صدق کے سلب کا امکان محال بالذات ہے تو کلام الٰہی میں کذب کا امکان بھی محال بالذات ہے۔

حمد کی تعریف میں ثناء باللسان کی قید نہ لگانے کی وجہ

سوال: شارح علیہ الرحمۃ نے حمد کی تعریف میں ثناء باللسان کی قید کیوں نہیں لگائی جیسا کہ دوسرے علماء نے لگائی ہے؟

جواب: شارح علیہ الرحمۃ نے ثناء باللسان کی قید اس لئے نہیں لگائی تا کہ وہ حمد جو ماتن علیہ الرحمۃ کے قلم سے صادر ہوئی، حمد کی تعریف سے خارج نہ ہو جائے۔ نیز بنصِ قرآن وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ ہر چیز حمد کرتی ہے تو ہر چیز کی حمد کو تعریف میں شامل کرنے کیلئے یہ قید نہیں لگائی۔

شارح علیہ الرحمۃ کی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب

شارح علیہ الرحمۃ کی تعریف پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ یہ تعریف جامع و مانع نہیں ہے جامع تو اس لئے نہیں کہ انبیاء کرام کے وہ معجزات جو ان کی قدرت واختیار سے صادر نہیں ہوئے لیکن وہ قابلِ تعریف ہیں جیسے نُزولِ قرآن تو اگر ان معجزات کی بناء پر ان انبیاء کرام کی تعریف کی جائے وہ یقیناً حمد ہو گی لیکن یہ تعریف اس کو شامل نہیں اور مانع اس لئے نہیں کہ اگر کوئی شخص استہزاء ور تمسخر کے طور پر کسی کی اختیاری خوبی پر اس کی تعریف کرے تو اسے حمد نہیں ہونا چاہیے لیکن مذکورہ ریف کی رو سے وہ حمد ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ انبیاء کرام کے ایسے معجزات کی بناء پر ان کی تعریف کرنا مدح ہے نہ کہ حمد کیونکہ مدح میں اختیاری خوبی کی قید نہیں ہے اور حمد اختیاری خوبی کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ پھر چونکہ حمد عموماً استہزاء اور تمسخر کے طور پر نہیں کی جاتی، شاذ و نادر ہی استہزاء اور تمسخر کے طور پر کسی کیلئے تعریف کا کلمہ بول دیا جاتا ہے اور عموماً اس پر قرینہ حالیہ یا مقالیہ موجود ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْکَرِیْمُ لہٰذا اس بات کے واضح ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ عموماً حمد تعظیم کی نیت سے کی جاتی ہے شارح علیہ الرحمۃ نے حمد کی تعریف میں علیٰ قصد التعظیم کی قید کا اضافہ نہیں کیا۔ البتہ اگر یہ قید بڑھا دیتے تو بہتر تھا علاوہ ازیں جو شخص استہزاء اور تمسخر کے طور پر کسی کیلئے تعریف کا کلمہ بولتا ہے وہ اس کے اعتقاد میں اختیاری خوبی سے خالی ہوتا ہے اور لائق حمد نہیں ہوتا کمالا یخفی تو اس کے اعتقاد کے مطابق حمد کی مذکورہ تعریف استہزاء کرنے والے کی تعریف پر صادق نہیں آتی اگرچہ علیٰ قصد التعظیم کی قید نہ ہو۔

وَاللَّامُ فِیْهِ لِلْجِنْسِ اَوْلِلْاِسْتِغْرَاقِ وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ لِلْعَهْدِ اِشَارَةً اِلَی الْحَمْدِ الْمَحْبُوْبِ وَالْمَرْضِیِّ لَهٗ تَعَالَی الْمَذْکُوْرُ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اَضْعَافَ مَاحَمِدَهٗ جَمِیْعُ خَلْقِهٖ کَمَا یُحِبُّهٗ وَیَرْضَاهُ ؎

ترجمہ مع توضیحات: اور لام اس میں (یعنی ماتن علیہ الرحمۃ کے قول اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ میں) جنس کیلئے ہے یا استغراق کیلئے اور احتمال ہے کہ عہد کیلئے ہو اس حمد کی جانب اشارہ کرنے کیلئے جو اللہ تعالیٰ کو محبوب اور پسند ہے جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان میں مذکور ہے۔ سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں اس کا کئی گنا جو اس کی تمام مخلوق نے تعریف کی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ اس حمد کو محبوب رکھتا ہے اور اس سے راضی ہوتا ہے۔

شرح: الحمد کے لام میں احتمالات

اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتن علیہ الرحمۃ کے قول الحمد للہ میں لفظِ حمد پر جو لامِ تعریف ہے اس میں تین احتمال ہیں اول یہ کہ جنسی ہو اس صورت میں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ قضیہ طبعیہ ہوگا کہ اس سے جنسِ حمد مراد ہوگی۔ دوم یہ کہ استغراقی ہو اس صورت میں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ قضیہ محصورہ ہوگا کہ اس سے تمام افرادِ حمد مراد ہوں گے۔ سوم یہ کہ عہد خارجی ہو اس صورت میں

اَلْحَمْدُلِلّٰہِ قضیہ شخصیہ ہوگا کہ لامِ تعریف سے اللہ تعالیٰ کے اس پسندیدہ حمد کی جانب اشارہ ہو جو مذکورہ بالا حدیث میں مذکور ہے۔

وَاخْتَارَ اِسْمِیَّۃَ الْجُمْلَۃِ عَلٰی فِعْلِیَّتِہَا لِکَوْنِہَا دَالَّۃً عَلَی الثَّبَاتِ وَالدَّوَامِ ۞

ترجمہ مع توضیحات: اور (ماتن علیہ الرحمۃ نے) جملہ کے اسمیہ ہونے کو اس کے فعلیہ ہونے پر پسند فرمایا کیونکہ وہ (اسمیت جملہ) ثبات ودوام پر دلالت کرتا ہے۔

اسمیّتِ جملہ کو اختیار کرنے کی وجہ

شرح: شارح علیہ الرحمۃ کی یہ عبارت ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے حمد بیان کرنے میں جملہ کے اسمیہ ہونے کو کیوں اختیار فرمایا یعنی اس کو فعلیّت پر کیوں ترجیح دی وجہ ترجیح بیان کرو؟

جواب کی توضیح یہ ہے کہ فعلیّتِ جملہ تجدُّد وحدوث پر دلالت کرتی ہے جبکہ اسمیّتِ جملہ ثُبات ودوام پر دلالت کرتی ہے اور حمدِ باری تعالیٰ چونکہ ثُباتی اور دوامی ہے اسلئے اسمیتِ جملہ کو اختیار کیا۔

(فائدہ مُہمّہ) جملہ اسمیّہ اور اسمیّتِ جُملہ میں فرق

ایک ہے جملہ اسمیہ اور دوسرا ہے اسمیتِ جملہ‘ دونوں میں فرق ہے۔ پس جملہ اسمیہ تو وہ ہے جو ابتدا ہی سے جملہ اسمیہ کے اجزاء یعنی مُبتداء اور خبر پر مشتمل ہو جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ کہ یہ ابتدا ہی سے مبتدا اور خبر پر مشتمل ہے‘ ایسا جملہ ثُبات ودوام پر دلالت نہیں کرتا‘ لہٰذا زَیْدٌ قَائِمٌ کا معنی یہ نہیں کہ زید ہمیشہ ہمیشہ کھڑا ہے۔ بلکہ اس کا معنٰی فقط اتنا ہے کہ زید کھڑا ہے اور اسمیتِ جملہ وہ ہے کہ جملہ اپنی اصل کے اعتبار سے فعلیہ ہو اور اس کو جملہ فعلیہ سے پھیر کر جملہ اسمیہ بنا دیا جائے جیسے الحمد للہ کہ یہ اصل میں حَمِدْتُ حَمْدًا لِلّٰہِ یا نُوْجِدُ حَمْدًا لِلّٰہِ یا نَحْمَدُ حَمْدًا لِلّٰہِ تھا اس کو جملہ اسمیہ کی طرف منتقل کر لیا گیا۔ ایسا جملہ ثبات ودوام پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کا معنٰی یہ ہے کہ ہمیشہ ہمیشہ سب تعریفیں اللہ کیلئے ہیں۔ پھر جو حضرات اس کی اصل حَمِدْتُ حَمْدًا لِلّٰہِ کو قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ حَمِدْتُ فعل کو حذف کیا گیا اس کے بعد حمداً مفعول مطلق کو معرف باللام اور مرفوع کر کے مبتدا بنا دیا گیا اور للہ اس کی خبر ہوئی اس طرح یہ جملہ فعلیہ سے منتقل ہو کر جملہ اسمیہ بن

گیا اور جن حضرات کے نزدیک اس کی اصل نُوْجِدُ حَمْدًا اللّٰہِ تھی وہ کہتے ہیں حَمْدًا مفعول بِہٖ ہونے کی وجہ سے منصوب تھا کہ اس سے پہلے نُوْجِدُ فعل ناصب مقدر تھا پس فعل کو حذف کر دیا گیا اس کے بعد حَمْدًا کو معرف باللام اور مرفوع کر کے مبتدا بنا دیا گیا اور اللہ اس کی خبر ہوئی۔ اور جو حضرات اس کی اصل نَحْمَدُ حَمْدً اللّٰہِ کو قرار دیتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ حَمْدًا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب تھا کہ اس سے پہلے نَحْمَدُ فعل ناصب مقدر تھا جس کو حذف کر دیا گیا اس کے بعد حَمْدًا کو معرف باللام اور مرفوع کر کے مبتدا بنا دیا گیا اور للہ اس کی خبر ہوئی۔

وَقَدَّمَ الْحَمْدَ لِاَنَّہُ الْمُنَاسِبُ لِلْمَقَامِ وَھِیَ فِی الْاَصْلِ جُمْلَۃٌ فِعْلِیَّۃٌ فَیَکُوْنُ اِنْشَاءً لِّلْحَمْدِ وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ اِشْعَارًا بِکَوْنِ الْمَحَامِدِ کُلِّھَا لِلّٰہِ تَعَالٰی مُتَضَمِّنًا لِّلْحَمْدِ فَاِنَّ الْاِخْبَارَ بِذَالِکَ عَیْنُ الْحَمْدِ

ترجمہ مع توضیحات: اور (ماتن علیہ الرحمۃ نے لفظِ) حمد کو (لفظِ اللہ پر) مقدم کیا کیونکہ مقام کے مناسب یہی ہے اور وہ (جملہ الحمد للہ) اصل میں جملہ فعلیہ تھا لہٰذا (اپنی اصل کے اعتبار سے یہ جملہ) انشاءِ حمد ہوگا اور احتمال ہے کہ (یہ جملہ) حمد کو متضمن ہونے کی حالت میں یہ خبر دینے کیلئے ہو کہ تمام محامد اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں تو اس بات کی خبر دینا عین حمد ہے (لہٰذا حمد کی انشائیت جملہ الحمد للہ سے حاصل ہوگی۔)

شرح: جملہ الحمد للہ پر سوال وجواب

شارح علیہ الرحمۃ وقدم الحمد سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ حمد صفت ہے اور اللہ اسم جلالت موصوف ہے اور موصوف صفت پر مقدم ہوتا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کی عظمت وشان کے لائق بھی یہی ہے کہ اس کے نام کو مقدم رکھا جائے لہٰذا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کی بجائے لِلّٰہِ الْحَمْدُ کہنا مناسب تھا تو مصنف علیہ الرحمۃ نے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کیوں لکھا؟ حاصلِ جواب یہ ہے کہ یہ مقام مقامِ حمد ہے اس لئے مقام کے مناسب یہی ہے کہ لفظِ حمد کو مقدم کیا جائے تا کہ دیکھنے والا ابتداہی سے مقام کو پہچان جائے۔ اسی وجہ سے مصنّف علیہ الرحمۃ نے لفظ حمد مقدم کیا۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا یہ جواب بھی بن سکتا ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے قرآن مجید کی اقتداء میں ایسا کیا کیونکہ قرآن مجید کے شروع میں بھی بسم اللہ کے بعد اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ وَهِيَ فِي الْأَصْلِ سے ایک اور سوال کا جواب دیا جا رہا ہے وہ سوال
یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ کی غرض انشاء حمد یعنی حمد بیان کرنا ہے نہ کہ اظہار حمد (حمد کی خبر دینا)
اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ جملہ اسمیہ ہو کر اظہار ہے نہ کہ انشاء، پس اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ لکھنے سے ماتن علیہ الرحمۃ کی غرض
حاصل نہ ہوگی۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس سوال کے دو جواب دیے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ
اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اصل میں جملہ فعلیہ تھا جیسا کہ پیچھے گزرا تو اصل کے اعتبار سے یہ انشاء حمد ہے نہ کہ اظہار
حمد۔ لہٰذا اس کی اصل کے اعتبار سے ماتن علیہ الرحمۃ کی غرض حاصل ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ
یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جملہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ حمد کو متضمن ہونے کی حالت میں اس بات کی خبر دینے کیلئے ہو
کہ تمام محامد اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں تو اس بات کی خبر دینا عین حمد بیان کرنا ہے۔ لہٰذا جملہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ
سے حمد کی انشائیت حاصل ہوگی۔

وَاللّٰہُ عَلَمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ لَا اِسْمٌ لِمَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ كَمَا قِيْلَ لِاَنَّهٗ يُنَافِيْهِ دَلَالَةُ كَلِمَةِ التَّوْحِيْدِ عَلَيْهِ وَلِذٰلِكَ اخْتَارَ ذٰلِكَ دُوْنَ الرَّحْمٰنِ

ترجمہ مع توضیحات: اور اللہ علم (ذاتی نام) ہے اس واجب الوجود ذات کا جو تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے (لفظِ اللہ) واجب بالذات کے مفہوم کا نام نہیں ہے جیسا کہ کہا گیا کیونکہ کلمہء توحید کی اس پر (یعنی توحید پر) دلالت اس (قول) کے مُنافی ہے۔ اسی وجہ سے ماتن علیہ الرحمۃ نے اس کو (یعنی لفظ اللہ کو) اختیار فرمایا نہ اَلرَّحْمٰنُ کو (یعنی اَلْحَمْدُ لِلرَّحْمٰنِ لکھنا پسند نہیں فرمایا بلکہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ لکھنا پسند فرمایا)

شرح: لفظِ اللہ کی تعریف اور بعض علماء کا رد

لفظِ اللہ کی مکمل تعریف یہ ہے۔ اللہ علم (یعنی ذاتی نام) ہے اس واجب الوجود ذات کا جو تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے اور ہر قسم کے نقص وعیب اور شائبہءِ حدوث سے پاک ہے۔ واجب الوجود کا معنیٰ ہے وہ قدیم ذات جو اپنے وجود میں کسی کی مُحتاج نہ ہو اور صفاتِ کمال ایسی صفات کو کہتے ہیں جو ہر قسم کے نقص وعیب اور شائبہءِ حدوث سے پاک ہوں۔ بعض حضرات نے لفظِ اللہ یعنی اسمِ جلالت کی تعریف یوں کی ہے کہ اللہ واجب بالذات کے مفہوم کا نام ہے اس عبارت میں

شارح علیہ الرحمۃ نے ان کا رد فرمایا ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ لفظِ اللہ واجب الوجود ذات کا علم ہے اور علم کی دلالت فقط ذات پر ہوتی ہے لہٰذا علم ہونے کی صُورت میں یہ لفظ شرکت سے مانع ہوگا جب بھی اس کو بولیں گے تو اس سے فقط ذاتِ باری تعالیٰ مُراد ہوگی پس کلمہءِ توحید لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ توحید کا فائدہ دے گا۔ کیونکہ لفظِ اللہ کے علم ہونے کی صورت میں اس کا معنیٰ ہوگا۔ ذاتِ باری تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ یعنی معبود فقط ایک ہی ذاتِ باری تعالیٰ ہے' اور اگر لفظِ اللہ کو واجب بالذات کے مفہوم کا نام قرار دیں تو اس کا مدلول معنیٰ ہوگا۔ ذاتِ مُعین نہ ہوگی پس لفظِ اللہ شرکت سے مانع نہ ہوگا یعنی اس صُورت میں لفظِ اللہ بول کر رحمٰن، رحیم، کریم وغیرہ تمام صفاتِ الٰہیہ مُراد لینا درست ہوگا۔ کیونکہ ہر صفتِ الٰہی واجب بالذات کا مفہوم ہے تو اس صورت میں کلمہءِ توحید لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ توحید کا فائدہ نہیں دے گا۔ یعنی اگر لفظِ اللہ واجب بالذات کے مفہوم کا نام ہو تو لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہُ کا ترجمہ یوں کرنا بھی درست ہوگا۔ رحمٰن کے سوا کوئی معبود نہیں اور یوں کرنا بھی صحیح ہوگا کریم کے سوا کوئی معبود نہیں وغیرہ وغیرہ۔ تو اس طرح کلمہءِ توحید کی دلالت ایک پر نہ ہوگی حالانکہ کلمۂ توحید کی دلالت ایک پر ہونی چاہئے۔ جب لفظِ اللہ کی یہ تعریف کلمۂ توحید کی دلالت کے مُنافی ہے تو یہ تعریف درست نہ ہوگی اسی وجہ سے ماتن علیہ الرحمۃ نے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ لکھنا پسند فرمایا اَلْحَمْدُ لِلرَّحْمٰنِ لکھنا پسند نہیں فرمایا۔

ثُمَّ اَرَادَ بَعْدَ الْاِیْمَاءِ اِلَی الْاِسْتِجْمَاعِ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ بِالْاِجْمَالِ اَنْ یُّفَصِّلَ بَعْضَهَا مَعَ الْاِشْعَارِ بِبَرَاعَةِ الْاِسْتِهْلَالِ فَقَالَ (اَلَّذِیْ لَا مَانِعَ لِحُکْمِهٖ) مُرِیْدًا بِالْمَنْعِ مَعْنَاهُ اللُّغَوِیَّ وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ الْمُرَادُ الْمَعْنَی الْاِصْطِلَاحِیَّ بِجَعْلِ اِنْکَارِ الْمُنْکِرِیْنَ کَلَا اِنْکَارٍ لِوُجُوْدِ مَا اِنْ تَاَمَّلُوْا فِیْهِ اِرْتَدَعُوْا عَنْهُ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی لَا رَیْبَ فِیْهِ (وَلَا نَاقِضَ لِقَضَائِهٖ وَقَدْرِهٖ)

تنبیہ نمبرا۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے وَیَحْتَمِلُ الخ کا ترجمہ یوں کیا ہے: اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ (جملہ اسمیہ لاکر) یہ بتلانا مقصود ہو کہ تمام خوبیاں اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں جو کہ حمد کو متضمن ہیں اس کی خبر دینا بھی حمد ہے لہٰذا انشائیت ثابت ہوگئی (حمیدیہ شرح اردو رشیدیہ ص ۲۶) میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے اس لئے مُعاصرہ مذکور کے قول تمام خوبیاں اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں جو کہ حمد کو متضمن ہیں'' سے معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں متضمنا کو محامد کی صفت قرار دیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف وصفت میں اعراب اور وحدت وجمع میں مطابقت ضروری ہے اور یہاں محامد مجرور ہے اور متضمنا منصوب۔ اسی طرح محامد جمع ہے اور متضمنا واحد۔ لہٰذا متضمنا کو محامد کی صفت قرار دے کر ترجمہ کرنا درست نہیں بلکہ متضمنا یکون کی ضمیر فاعل سے حال ہے اور اس عبارت کا صحیح ترجمہ وہی ہے جو ہم نے لکھا ہے جس سے عبارت کا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ فَافْهَمْ

ترجمہ مع توضیحات: پھر (ماتن علیہ الرحمۃ نے) تمام صفاتِ کمال کے جمع کرنے کی طرف اجمال کے ساتھ اشارہ کرنے کے بعد ارادہ کیا کہ براعتِ استہلال کی خبر دینے کے ساتھ ساتھ ان میں سے بعض (صفات) کی تفصیل بیان کرے پس فرمایا۔ وہ ذات جس کے حکم کو کوئی روکنے والا نہیں، ماتن علیہ الرحمۃ (لا مانع میں) منع سے اس کا لغوی معنیٰ مُراد لے رہے ہیں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا اصطلاحی معنیٰ مراد ہو اس طرح کہ منکرین کے انکار کو لا انکار بنایا جائے اس (دلیل) کے موجود ہونے کی وجہ سے کہ اگر وہ اس میں (یعنی حکمِ الٰہی میں) غور وفکر کریں تو اس (کے انکار) سے باز رہیں گے۔ (ماتن علیہ الرحمۃ کا قول لَامَانِعَ لِحُکْمِهٖ) اللہ تعالیٰ کے فرمان لَا رَیْبَ فِیْهِ کی مانند ہے۔ اور اس کی قضاء وقدر کو کوئی توڑنے والا (یعنی کوئی ٹالنے والا) نہیں۔

شرح: ربطِ متن اور خطبہ مذکورہ کے فوائد

ثُمَّ اَرَادَ سے شارح علیہ الرحمۃ نے آنے والے متن کی تمہید باندھی ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ فاضل ماتن نے اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کہہ کر ذاتِ باری تعالیٰ کے تمام صفاتِ کمال کو جامع ہونے کی طرف اجمالاً اشارہ کیا ہے۔ کیونکہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کے معنی ہیں۔ تمام تعریفیں اللہ کیلئے خاص ہیں یا یہ معنی ہیں کہ تمام تعریفوں کا مستحق اللہ تعالیٰ ہے۔ ظاہر ہے کہ تمام تعریفیں اسی ذات کیلئے خاص ہوتی ہیں اور تمام تعریفوں کا مُستحق صرف وہی ذات ہوسکتی ہے جو تمام صفاتِ کمال کی جامع ہو۔ لہٰذا اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کے جملہ سے اجمالاً اس بات کی طرف اشارہ ہوگیا کہ ذاتِ باری تعالیٰ تمام صفات کمال کو جامع ہے۔ اس اجمالی اشارہ کے بعد فاضل ماتن یہ چاہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی بعض صفات کی تفصیل بیان کریں اور اس کے ساتھ براعتِ استہلال کی خبر بھی دیں کیونکہ اگر تمام صفات کی تفصیل بیان کرتے تو مقصود سے خارج ہونا لازم آتا اس لئے کہ یہ کتاب علمِ مُناظرہ کی ہے نہ کہ علمِ کلام کی۔ اس لئے تمام صفات کی تفصیل بیان نہیں کی اور اگر کسی خاص مقصد کو پیشِ نظر رکھے بغیر بعض صفات کی تفصیل بیان کرتے تو مُعترض اعتراض کرسکتا تھا کہ بعض صفات کی تفصیل کرنا اور بعض کی تفصیل نہ کرنا ترجیح بلا مُرجّح ہے جو کہ ممنوع ہے تو اس اعتراض سے بچنے کیلئے ماتن علیہ الرحمۃ نے ایسی بعض صفات کی تفصیل کی جو براعتِ استہلال کی جانب مُشعر ہیں۔ پس براعتِ استہلال کی جانب مشعر ہونا ان صفات کیلئے مُرجّح قرار پایا۔ لہٰذا مذکورہ اعتراض رفع ہوگیا۔

ترجمہ مع توضیحات: پھر (ماتن علیہ الرحمۃ نے) تمام صفات کمال کے جمع کرنے کی طرف اجمال کے ساتھ اشارہ کرنے کے بعد ارادہ کیا کہ براعتِ استہلال کی خبر دینے کے ساتھ ساتھ ان میں سے بعض (صفات) کی تفصیل بیان کرے پس فرمایا۔ وہ ذات جس کے حکم کو کوئی روکنے والا نہیں، ماتن علیہ الرحمۃ (لامانع میں) منع سے اس کا لغوی معنٰی مراد لے رہے ہیں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا اصطلاحی معنٰی مراد ہو اس طرح کہ منکرین کے انکار کو لا انکار بنایا جائے اس (دلیل) کے موجود ہونے کی وجہ سے کہ اگر وہ اس میں (یعنی حکم الٰہی میں) غور وفکر کریں تو اس (کے انکار) سے باز رہیں گے۔ (ماتن علیہ الرحمۃ کا قول لَامَانِعَ لِحُکْمِہٖ) اللہ تعالیٰ کے فرمان لَارَیْبَ فِیْہِ کی مانند ہے۔ اور اس کی قضاء وقدر کو کوئی توڑنے والا (یعنی کوئی ٹالنے والا) نہیں۔

شرح: ربطِ متن اور خطبہ مذکورہ کے فوائد

ثُمَّ اَرَادَ سے شارح علیہ الرحمۃ نے آنے والے متن کی تمہید باندھی ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ فاضل ماتن نے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہہ کر ذاتِ باری تعالیٰ کے تمام صفات کمال کو جامع ہونے کی طرف اجمالاً اشارہ کیا ہے۔ کیونکہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کے معنی ہیں۔ تمام تعریفیں اللہ کیلئے خاص ہیں یا یہ معنی ہیں کہ تمام تعریفوں کا مستحق اللہ تعالیٰ ہے۔ ظاہر ہے کہ تمام تعریفیں اسی ذات کیلئے خاص ہوتی ہیں اور تمام تعریفوں کا مستحق صرف وہی ذات ہوسکتی ہے جو تمام صفاتِ کمال کی جامع ہو۔ لہٰذا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کے جملہ سے اجمالاً اس بات کی طرف اشارہ ہوگیا کہ ذاتِ باری تعالیٰ تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے۔ اس اجمالی اشارہ کے بعد فاضل ماتن یہ چاہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی بعض صفات کی تفصیل بیان کریں اور اس کے ساتھ براعتِ استہلال کی خبر بھی دیں کیونکہ اگر تمام صفات کی تفصیل بیان کرتے تو مقصود سے خارج ہونا لازم آتا اس لئے کہ یہ کتاب علمِ مُناظرہ کی ہے نہ کہ علمِ کلام کی۔ اس لئے تمام صفات کی تفصیل بیان نہیں کی اور اگر کسی خاص مقصد کو پیشِ نظر رکھے بغیر بعض صفات کی تفصیل بیان کرتے تو مُعترض اعتراض کرسکتا تھا کہ بعض صفات کی تفصیل کرنا اور بعض کی تفصیل نہ کرنا ترجیح بلا مُرجح ہے جو کہ ممنوع ہے تو اس اعتراض سے بچنے کیلئے ماتن علیہ الرحمۃ نے ایسی بعض صفات کی تفصیل کی جو براعتِ استہلال کی جانب مُشعر ہیں۔ پس براعتِ استہلال کی جانب مشعر ہونا ان صفات کیلئے مُرجح قرار پایا۔ لہٰذا مذکورہ اعتراض رفع ہوگیا۔

براعتِ استہلال کی تعریف

براعتِ استہلال علمِ معانی کی اصطلاح میں ایسے مُناسب الفاظ کے ساتھ ابتداء کرنے کو کہتے ہیں جو آنے والی عبارت میں بیان کئے جانے والے مقصود کے مُوافق ہوں جیسا کہ اس رسالہ کی آنے والی عبارات میں منع اور نقض کی بحث بیان کرنا مقصود تھا تو ماتن علیہ الرحمۃ نے مَانِعَ اور لَا نَاقِضَ کے الفاظ خطبے میں لا کر اس مقصود کی جانب اشارہ کر دیا۔

ماتن کی عبارت لَامَانِعَ لِحُکْمِهٖ پر بحث

فاضل ماتن رحمتہ اللہ نے فرمایا (سب تعریفیں اللہ کیلئے ہیں) وہ ذات جس کے حُکم کو کوئی روکنے والا نہیں اور جس کی قضاء وقدر کو کوئی ٹالنے والا نہیں، شارح علاّمہ فاضل ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت لَامَانِعَ لِحُکْمِهٖ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں منع سے بادی النظر میں اس کا لغوی معنٰی ہی مراد ہے یعنی ''روکنا'' اس پر تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کوئی حکم صادر فرماتا ہے تو اس کے حکم کو کوئی روک نہیں سکتا کیونکہ وہ قوی ہے اور سب پر غالب ہے۔ اس کے حکم کو روکنا تو کُجا اس کی شان تو یہ ہے کہ وہ جو کچھ کرے اس سے کوئی پوچھ تک نہیں سکتا۔ خود فرماتا ہے۔ لَایُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وہ جو بھی کرے اس سے پوچھا نہیں جا سکتا۔ (سورۃ انبیاء آیت ۲۳) اور یہ احتمال بھی ہے کہ منع سے اس کا اصطلاحی معنٰی مُراد ہو۔ فنِ مُناظرہ میں منع کے اصطلاحی معنی ہیں۔ مَدِّ مُقابل کی دلیل کے مقدمہ مُعیَّنہ پر دلیل طلب کرنا اور مقدمہ مُعیَّنہ پر دلیل وہ طلب کرتا ہے جو مدِ مقابل کی دلیل کا منکر ہو تو منع کے اصطلاحی معنٰی کی رو سے ماتن علیہ الرحمۃ کی مذکورہ عبارت یعنی لَامَانِعَ لِحُکْمِهٖ کا معنی یہ ہوگا۔ اس کے حکم کا انکار کرنے والا کوئی نہیں۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب حکمِ الٰہی کے منکر کُفار موجود ہیں تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ حکمِ الٰہی کا انکار کرنے والا کوئی نہیں جب یہ کہنا درست نہیں تو ماتن علیہ الرحمۃ کے قول لَامَانِعَ لِحُکْمِهٖ میں منع کا اصطلاحی معنی مراد لینا بھی درست نہیں۔

شارح علیہ الرحمۃ نے بِجَعْلِ اِنْکَارِ الْمُنْکِرِیْنَ سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کی توضیح یہ ہے کہ منکرین کُفار کا انکار ہٹ دھرمی، تعصّب اور حکمِ الٰہی میں غور وفکر نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ اگر وہ

حکمِ الٰہی میں غور وفکر کریں اور اس کی حکمتیں دیکھیں تو انکار کرنا چھوڑ دیں، چونکہ ان کا انکار محض ہٹ دھرمی کے سبب حکمِ الٰہی میں غور وفکر نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا ان کے انکار کو بے معنٰی قرار دے کر لا انکار کے درجے میں رکھا جائے گا یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ ان کا انکار ہے ہی نہیں پس اس طرح اس کا اصطلاحی معنی درست ہو جائے گا، اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ لَارَیْبَ فِیْہِ جس کے معنی ہیں قرآن میں کوئی شک نہیں۔ حالانکہ شک کرنے والے موجود ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ حقیقت میں قرآن شک کرنے کی جگہ نہیں لہٰذا فی الحقیقت اس میں کوئی شک ہی نہیں، اگر کسی نے شک کیا ہے تو محض ہٹ دھرمی کی بناء پر دلائل میں غور وفکر نہ کرنے کی وجہ سے کیا ہے، لہٰذا اس کے شک کو لا شک کی طرح قرار دیا جائے گا اس طرح اس آیت کا معنٰی درست ہو جائے گا۔

بعض صفاتِ الٰہیہ کے مُتعلق ایک سوال اور اس کا جواب

سوال: ماتن علیہ الرحمۃ نے اللہ تعالیٰ کی کن بعض صفات کی تفصیل بیان فرمائی ہے؟

جواب: حَکَم (حکم والا ہونا) قضاء اور قدر بنانے والا ہونا اللہ تعالیٰ کی صفاتِ ازلیہ ہیں ان میں سے پہلی صفت کی تفصیل ماتن علیہ الرحمۃ نے اپنے قول اَلَّذِیْ لَامَانِعَ لِحُکْمِہٖ سے بیان فرمائی اور پچھلی دو صفات کی تفصیل اپنے قول وَلَانَاقِضَ لِقَضَائِہٖ وَقَدْرِہٖ سے بیان فرمائی۔

ولاناقض لقضائه وقدره کی مُختصر تشریح

ماتن علیہ الرحمۃ نے فرمایا اور اس کی قضاء وقدر کو کوئی ٹالنے والا نہیں۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس کی کوئی تشریح نہیں فرمائی کیونکہ اس کا تعلق علمِ کلام سے ہے نہ کہ علمِ مُناظرہ سے۔ لہٰذا اگر اس کی تشریح کے درپے ہوتے تو مقصود سے خارج ہونا لازم آتا لیکن چونکہ ماتن علیہ الرحمۃ کا قول اَلَّذِیْ لَامَانِعَ لِحُکْمِہٖ لفظ منع کو متضمن ہونے کی وجہ سے علمِ مُناظرہ سے تعلق رکھتا تھا اس لئے اس کی تشریح بیان فرمائی ہے۔ اگر کوئی سوال کرے کہ جس طرح لَامَانِعَ لِحُکْمِہٖ لفظ منع کو متضمن ہے اسی طرح وَلَانَاقِضَ لِقَضَائِہٖ وَقَدْرِہٖ لفظ نقض کو متضمن ہے اور یہ تو معلوم ہے کہ لفظ منع اور نقض دونوں علمِ مُناظرہ کے اصطلاحی لفظ ہیں تو لَامَانِعَ لِحُکْمِہٖ کا تعلق علمِ مُناظرہ سے صرف اس وجہ سے تسلیم کرنا کہ یہ لفظِ منع کو متضمن ہے اور وَلَانَاقِضَ لِقَضَائِہٖ وَقَدْرِہٖ کا تعلق علمِ مُناظرہ سے

اسی وجہ سے تسلیم نہ کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ منع میں دو احتمال ہیں۔ اس کا لغوی معنٰی بھی مراد ہوسکتا ہے اور اصطلاحی معنٰی بھی جیسا کہ شارح علاّمہ نے تفصیل سے بیان فرمایا پس لفظِ منع کے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے لَامَانِعَ لِحُكْمِهٖ کا تعلق علمِ مُناظرہ سے ہے اور وَلَانَاقِضَ لِقَضَائِهٖ وَقَدْرِهٖ میں چونکہ لفظِ نقض کا صرف لغوی معنی مراد ہوسکتا ہے۔اس لئے یہ علمِ مُناظرہ سے تعلق نہیں رکھتا۔شارح علاّمہ کی طرح ہم بھی وَلَانَاقِضَ لِقَضَائِهٖ وَقَدْرِهٖ کی تشریح میں نہیں پڑتے البتہ صرف اتنا جان لینا چاہئے کہ قضاء سے مرادازل میں حکمِ کلی اجمالی ہے اور قدر سے مرادازل میں حکمِ تفصیلی ہے (حاشیہ حمیدیہ) آسان لفظوں میں یوں سمجھئے کہ قضاء اللہ تعالیٰ کا ازلی فیصلہ ہے اور قدر اس کی ازلی تقدیر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَ نَبِيُّنَا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسِيْلَةً لِّوُصُوْلِ حُكْمِهٖ اِلَيْنَا وَاَصْحَابُهٗ مُرْشِدِيْنَ لَنَا اَرْدَفَ التَّحْمِيْدَ بِالصَّلٰوةِ فَقَالَ (وَالصَّلٰوةُ) وَهِيَ فِي اللُّغَةِ مُطْلَقُ الْعَطْفِ فَاِذَا نُسِبَتْ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يُرَادُ بِهَا الرَّحْمَةُ الْكَامِلَةُ وَاِذَا نُسِبَتْ اِلَى الْمَلَائِكَةِ يُرَادُ بِهَا الْاِسْتِغْفَارُ وَاِذَا نُسِبَتْ اِلَى الْمُؤْمِنِيْنَ يُرَادُ بِهَا الدُّعَاءُ فَمَعْنٰى قَوْلِهِمُ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ عَظِّمْهُ فِي الدُّنْيَا بِاِعْلَاءِ ذِكْرِهٖ وَاِبْقَاءِ شَرِيْعَتِهٖ وَفِي الْاٰخِرَةِ بِتَشْفِيْعِهٖ فِي الْاُمَّةِ وَتَضْعِيْفِ اَجْرِ عَمَلِهٖ

ترجمہ مع توضیحات: پھر جب ہمارے نبی ﷺ ہم تک اللہ تعالیٰ کے حکم کے پہنچنے کا وسیلہ ہیں اور آپ کے صحابہ (حکمِ الٰہی کے سمجھنے میں) ہماری رہنمائی فرمانے والے ہیں تو (مناسب ہوا) کہ حمد کے بعد صلوٰۃ کو ذکر کیا جائے جو کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اور آپ کے صحابہ کیلئے رحمت کی دعا ہے اس لئے) حمد کے بعد صلوٰۃ کو ذکر کیا پس فرمایا والصلوٰۃ اور وہ (یعنی لفظِ صلوٰۃ) لُغت میں مطلق مہربانی (کو کہتے ہیں) پھر جب اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو تو اس سے رحمت کاملہ مراد ہوتی ہے اور جب ملائکہ کی طرف منسوب ہو تو اس سے استغفار مراد ہوتا ہے اور جب مومنین کی طرف منسوب ہو تو اس سے دعا مراد ہوتی ہے لہٰذا مومنین کے قول **اللھم صل علی محمد** کا معنٰی ہے۔(اے اللہ) حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دنیا میں عظمت دے آپ کا ذکر بلند کرنے اور آپ کی شریعت کو باقی رکھنے کے سبب اور (آپ کو) آخرت میں (عظمت دے) اُمّت کے حق میں آپ کی شفاعت قبول کرنے اور آپ کے اجر کو دگنا کرنے کے ذریعے۔

شرح: ربطِ متن اور حمد کے بعد صلٰوۃ کو ذکر کرنے کی وجہ

شارح علیہ الرحمۃ لـم لـمـا کـان سے آنے والے متن کی تمہید باندھنا اور ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے حمد کے بعد صلٰوۃ کو کیوں ذکر کیا؟ اس کا مشہور جواب تو وہی ہے جو محشی نے حاشیہ میں دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حمد کے بعد صلٰوۃ کا ذکر حدیث پاک پر عمل کرنے کی غرض سے ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ ہر وہ ذیشان کام جس میں حمدِ الٰہی اور درود شریف سے ابتداء نہ کی گئی ہو تو وہ ناقص اور دُم کٹا ہوا اور ہر برکت سے خالی ہے۔ اس حدیث کو رہاوی نے اربعین میں اور دیلمی نے مسند الفردوس میں روایت کیا ہے۔ اس حدیث کی سند میں اگرچہ ضعف ہے لیکن فضائل میں ضعیف حدیث پر عمل کیا جاتا ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ یہ جمہور مُحدثین کا متفقہ قاعدہ ہے۔ اس کا معنٰی یہ ہے کہ کسی بزرگ کی فضیلت یا کسی نیکی کی فضیلت ضعیف حدیث میں موجود ہو تو اس پر بدرجۂ مُستحب اعتقاد رکھنا درست ہوگا۔ اسی طرح کسی عمل کی فضیلت ضعیف حدیث میں مذکور ہو تو اس پر بدرجہ مستحب عمل کرنا صحیح ہوگا۔ لیکن یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس حدیث میں کسی عمل کے چھوڑنے پر وعید کا ذکر ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے نہ کہ مُستحب تو اس حدیث سے ہر ذی شان کام کی ابتداء حمد وصلٰوۃ سے کرنا مستحب کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے؟ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب اس حدیث کی سند ضعیف ہے تو اگرچہ اس میں حمد وصلٰوۃ سے ابتداء نہ کرنے پر وعید کا ذکر ہے۔ لیکن ضُعفِ سند کی وجہ سے اس حدیث سے وُجوب ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا جمہور محدثین کے قاعدہ کے مطابق اس حدیث کو فضیلتِ عمل پر محمول کیا جائے گا اور متنِ حدیث کی یہ توجیہ کی جائے گی کہ اس حدیث میں ایسے کام کو ناقص و بے برکت کہنا جس کی ابتداء حمد وصلٰوۃ سے نہ کی گئی ہو وعید کی بناء پر نہیں بلکہ حمد وصلٰوۃ کی فضیلت سے محروم ہونے کی بناء پر ہے۔ فَافہَم

اور دوسرا جواب جو شارح علیہ الرحمۃ نے دیا ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حمدِ الٰہی کا سبب احکامِ الٰہی ہیں کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی کتاب اور اپنے احکام نازل نہ کرتا تو ہم اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات سے اس طرح باخبر نہ ہوتے جیسے اب ہیں اگرچہ عقل کے ذریعے کچھ نہ کچھ معرفت حاصل کرنا ممکن تھا۔ لہٰذا ایسی صورت میں ہوسکتا تھا کہ ہم حمدِ الٰہی نہ کرتے۔ جب اللہ

تعالیٰ نے اپنی کتاب نازل فرمائی اور ہمیں اپنی ذات وصفات کی معرفت کا علم دیا اور احکام نازل فرمائے تو ہم نے حمدِ الٰہی کی۔ چونکہ اللہ کی کتاب اور اس کے احکام ہم تک حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے وسیلہ سے پہنچے اور صحابہ ءکرام ان چیزوں کے حاصل کرنے اور سمجھنے میں ہمارے رہنما ہوئے اس لئے ہم پر حق ہوا کہ ہم اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرنے کے ساتھ ساتھ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اور آپ کے صحابہ پر درود کے تحفے بھی بھیجا کریں یعنی ان کیلئے رحمتِ کاملہ کی دعاء کیا کریں۔ تو یہی حق ادا کرتے ہوئے ماتن علیہ الرحمۃ نے حمد کے بعد صلوٰۃ کو ذکر کیا۔

صلوٰۃ کے لُغوی معنیٰ اور نسبت کے اختلاف سے صلوٰۃ کے معانی کا اختلاف

شارح علاّمہ نے فرمایا کہ صلوٰۃ کے لُغوی معنیٰ مطلق مہربانی کے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ صلوٰۃ لُغت میں دُعا کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوا ہے۔ پھر نسبت کے اختلاف سے اس کے معانی مختلف ہوجاتے ہیں پس اگر لفظِ صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتو اس سے رحمتِ کاملہ مُراد ہوتی ہے۔ یعنی یہ معنیٰ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمتِ کاملہ نازل فرمائے اور جب اس کی نسبت فرشتوں کی طرف ہوتو اس سے استغفار مُراد ہوتا ہے۔ یعنی یہ معنٰی ہوتا ہے کہ فرشتے استغفار یعنی بخشش کی دعا کریں اور جب اس کی نسبت مومنین کی طرف ہوتو اس سے دعا مراد ہوتی ہے یعنی یہ معنی ہوتا ہے کہ مومنین رحمتِ کاملہ کے نازل ہونے کی دعا کریں چنانچہ شارح علاّمہ نے مومنین کی طرف سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیلئے رحمتِ کاملہ کی دعا بیان فرمائی ہے۔ جس کو ترجمہ میں واضح کردیا گیا ہے۔

(عَلٰی سَیِّدِ اَنْبِیَائِہٖ) وَھُوَ نَبِیُّنَا صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَمَا وَرَدَ فِی الْخَبَرِ اَنَا سَیِّدُ وُلْدِ اٰدَمَ وَلَا فَخْرَ وَالنَّبِیُّ ھُوَ اِنْسَانٌ مَبْعُوْثٌ مِّنَ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلَی الْخَلْقِ لِتَبْلِیْغِ اَحْکَامِہٖ فَاِنْ کَانَ ذَا کِتَابٍ وَّشَرِیْعَۃٍ مُتَجَدِّدَۃٍ یُسَمّٰی رَسُوْلًا وَاِضَافَۃُ الْاَنْبِیَاءِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ فَیَتَنَاوَلُ الرُّسُلَ اَیْضًا لَا یُقَالُ نَبِیُّنَا عَلَیْہِ السَّلَامُ دَاخِلٌ فِیْھِمْ فَیَلْزَمُ کَوْنُہٗ سَیِّدًا مِّنْ نَّفْسِہٖ لِاَنَّا نَقُوْلُ یُحْکَمُ بِدَاھَۃِ الْعَقْلِ بِخُرُوْجِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ مِنْھُمْ صَلَوَاتُ اللّٰہِ عَلَیْھِمْ کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ط

ترجمہ مع توضیحات: (اور رحمت کاملہ نازل ہو) اس کے انبیاء کے سردار پر اور وہ ہمارے نبی ﷺ ہیں جیسا کہ حدیث پاک میں وارد ہے۔ میں اولادِ آدم کا سردار ہوں اور (اس میں) فخر (کی بات) نہیں۔ اور نبی وہ انسان ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مخلوق کی طرف اس کے احکام کی تبلیغ کیلئے بھیجا گیا ہو پس اگر کتاب اور نئی شریعت والا ہو تو اس کا نام رسول رکھا جاتا ہے۔ اور انبیاء کی اضافت (ہ ضمیر کی طرف) استغراق کیلئے ہے لہٰذا (لفظِ انبیاء) رسولوں کو بھی شامل ہے۔ نہ کہا جائے کہ ہمارے نبی ﷺ ان (انبیاء) میں داخل ہیں پس آپ کا اپنی ذات سے سردار ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ بداہتِ عقل ان (انبیاء) سے آپ کے خارج ہونے کا حکم کرتی ہے۔ (ان پر اللہ تعالیٰ کی رحمتیں ہوں) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان واللہ علی کل شیء قدیر ہے (کہ یہاں بداہتِ عقل لفظ شی سے اللہ تعالیٰ کے خارج ہونے کا حکم کرتی ہے۔)

شرح: انبیاء پر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سرداری کی دلیل

فاضل ماتن نے فرمایا عَلٰی سَیِّدِ اَنْبِیَائِہٖ اللہ تعالیٰ کے نبیوں کے سردار پر (رحمتِ کاملہ نازل ہو) شارح علاّمہ نے فرمایا کہ انبیاء کے سردار ہمارے نبی ﷺ ہیں جیسا کہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ آپ ﷺ فرماتے ہیں میں اولادِ آدم کا سردار ہوں اور اس میں کوئی فخر نہیں (مشکوٰۃ) اس حدیث سے استدلال یوں فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے تمام اولادِ آدم پر اپنی سرداری بیان فرمائی اور انبیاء کرام علیہم السلام بھی اولاد آدم ہیں تو ان پر بھی آپ کی سرداری ثابت ہوگئی۔ اس کے بعد شارح علاّمہ نے لفظِ نبی کا شرعی معنیٰ بیان فرمایا ہے۔

لفظِ نبی کے لُغوی اور اصطلاحی معنیٰ

جاننا چاہیے کہ لفظِ نبی مادہ نبأ سے صفتِ مُشبہ کا صیغہ ہے۔ اس کے لُغوی معنیٰ ہیں الہامِ خداوندی سے غیب کی خبریں دینے والا اور اصطلاحِ شرع میں نبی وہ انسان ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مخلوق کے پاس اس کے احکام پہنچانے کیلئے بھیجا گیا ہو۔ احکامِ خداوندی دو قسم کے ہیں۔ (۱) عملی (۲) اعتقادی۔ جو احکام اعتقادی ہیں ان میں بے شمار چیزیں غیب ہیں جن کی تبلیغ نبی کرتا ہے تو لُغوی اور شرعی ہر دو معنیٰ کے اعتبار سے نبی کیلئے غیب کا جاننا ضروری قرار پایا۔ جو لوگ نبی کو غیب

واں نہیں مانتے وہ گویالفظِ نبی کے لغوی اور شرعی ہر دو معنی کا انکار کرتے ہیں۔فیا للاسف

عورت کے نبی ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق

نبی کے شرعی معنی میں انسان کی قید تو ہے لیکن رجل کی قید نہیں ہے۔اس میں یہ اشارہ ہے کہ عورت نبی ہوسکتی ہے۔بعض علماء کا مذہب یہی ہے۔چنانچہ وہ حضرت سیدتنا مریم وآسیہ وسارہ و ہاجرہ رضی اللہ عنہن کو انبیاء میں سے مانتے ہیں لیکن جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ عورت نبی نہیں ہوسکتی کیونکہ مرد ہونا نبوت کیلئے شرط ہے اس لئے کہ عورتیں ناقصاتِ عقل و دین ہیں اور اس لئے کہ نبوت عطا کرنے سے مقصود ہے مخلوق کے دین اور دنیا کی اصلاح اور یہ کام عورتوں سے مُشکل ہے۔کیونکہ ان کی آواز بھی عورت (ننگیز) ہے تو احکام پہنچانا ان کیلئے کس طرح ممکن ہوگا۔رہی نبی کی تعریف میں انسان کی قید تو یہ دوسرے دلائل کی وجہ سے عورتوں کو شامل نہیں ہے۔فَافْهَمْ
(حاشیہ عربی رشیدیہ مسمّی بحمیدیہ مع زیادۃ مّا)

نبی اور رسول میں فرق

شارح علاّمہ نے فرمایا کہ اگر نبی کتاب اور نئی شریعت لے کر آئے تو اس کو رسول کہا جاتا ہے ورنہ صرف بنی ہوتا ہے۔یعنی اگر نئی کتاب اور نئی شریعت نہ لائے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پہلے نبی کی شریعت کی تبلیغ کیلئے مقرر فرمایا ہو تو وہ صرف نبی ہوگا رسول نہیں کہلائے گا۔

خیال رہے کہ ہمارے نبی پاک ﷺ کی تشریف آوری کے بعد نبوت و رسالت کا دروازہ بند ہوگیا ہے اب نہ کوئی نبی آسکتا ہے اور نہ رسول۔اس پر تمام اُمّت کا اجماع ہے اور اس کا منکر کافر ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

شارح علاّمہ کی عبارت وَ اِضَافَةُ الْاَنْبِيَاءِ ایک سوالِ مُقدر کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جس طرح انبیاء کے سردار ہیں اسی طرح رسولوں کے بھی سردار ہیں مگر ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت عَلٰی سَیِّدِ اَنْبِیَائِهٖ میں صرف انبیاء پر آپ کا سردار ہونا سمجھا جاتا ہے؟
توضیحِ جواب یہ ہے کہ لفظِ انبیاء کی اضافت ہ ضمیر کی جانب استغراق کیلئے ہے۔لہٰذا اس سے وہ تمام

نبی مُراد ہوں گے جو اللہ تعالیٰ نے تبلیغ احکام کیلئے بھیجے اور یہ قاعدہ ہے کہ نبی عام ہے اور رسول خاص ہے یعنی ہر رسول نبی بھی ہوتا ہے لہٰذا لفظ انبیاء رسل کو بھی شامل ہوگا۔ کیونکہ یہ بھی اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے نبی ہوتے ہیں۔ پھر اس جواب پر ایک سوال پیدا ہوتا تھا جس کو شارح علامہ نے لایـقـال سے ذکر فرمایا۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب تم نے لفظِ انبیاء کی اضافت کو استغراق کیلئے قرار دیا اور اس سے اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے تمام نبی مراد لئے تو لازم آیا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی ان میں داخل ہوں پس اس صورت میں آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اپنی ذات پر سردار ہونا لازم آتا ہے اور اپنی ذات پر سردار ہونا محال ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ اس مقام پر بداہت عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام الیبانہ میں مذکور انبیاء سے خارج ہیں کیونکہ یہ بات عقل کے نزدیک بالکل ظاہر ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ پر سردار نہیں ہوسکتا اور جس چیز کا محال ہونا عقل کے نزدیک بالکل ظاہر ہو اس کو لے کر اعتراض کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟ اس کی مثال ایسے ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْر ط اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔ یہاں لفظِ شیٔ سے اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات خارج ہیں ورنہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات پر بھی قادر ہو۔ جب اپنی ذات پر قادر ہوگا تو اپنے مارنے پر بھی قادر ہوگا اور یہ محال ہے اور اس کا محال ہونا عقلاً ظاہر [1] ہے۔ پس جس طرح کہ لفظِ شیٔ میں ذاتِ باری تعالیٰ داخل نہیں اگرچہ شیٔ موجود کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ بھی موجود ہے اسی طرح اس مقام پر لفظِ انبیاء میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی داخل نہیں اگرچہ آپ فی الحقیقت انبیاء میں سے ہیں۔ محشی نے اس کا آسان جواب یوں دیا ہے کہ لفظِ سید مضاف ہے اور لفظِ انبیاء مُضاف الیہ۔ مُضاف اور مضاف الیہ میں تبایُن ضروری ہے۔ لہٰذا اس شُبہ کی طرف کوئی راستہ ہی نہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اس مقام پر لفظِ انبیاء میں داخل ہیں حتیٰ کہ محذور لازم آئے اور جواب دینے کی حاجت پڑے۔ خُلاصہ یہ کہ یہ اعتراض واہی اور بے بُنیاد ہے۔

(وَسَنَدِ اَوْلِیَائِہٖ) اَلسَّنَدُ مَا اسْتَنَدْتَ اِلَیْہِ وَاَوْلِیَائُہٗ تَعَالٰی خَوَاصُّہٗ اَعَمُّ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ

[1] کیونکہ جو اپنے مارنے پر قادر ہو اس کا فنا ہونا ممکن ہوتا ہے اور جس کا فنا ہونا ممکن ہو وہ خدا نہیں ہوتا اس لئے کہ خُدا وہ ہے جو ہمیشہ ہمیشہ تمام کائنات کا نظام چلانے والا ہے اور جو ہمیشہ ہمیشہ تمام کائنات کا نظام چلانے والا ہو اس کا فنا ہونا ایک آن کیلئے بھی ممکن نہیں۔ منہ ۱۲

Scanned by TapScanner

نَبِیًّا اَوْ غَیْرَہٗ لٰکِنْ یَتَخَرَّجُ نَبِیُّنَا صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بِدَلَالَۃِ الْعَقْلِ وَالظَّاہِرُ اَنْ یَّکُوْنَ الْمُرَادُ بِالْاَوْلِیَاءِ ھٰھُنَا مَنْ سِوَی الْاَنْبِیَاءِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالصُّلَحَاءِ وَلَا یَخْفٰی مَافِیْ لَفْظِ السَّیِّدِ وَالسَّنَدِ مِنْ صَنْعَۃِ التَّجْنِیْسِ

ترجمہ مع توضیحات: (اور رحمت کاملہ نازل ہو) اللہ کے دوستوں کی سند پر۔ سند وہ چیز ہے جس کی طرف آپ سہارا لیں۔ اور اللہ کے دوست اُس کے خاص (بندے) ہیں عام اس سے کہ وہ نبی ہوں یا غیر نبی لیکن ہمارے نبی پاک ﷺ (اس لفظ اولیاء سے) بدلالتِ عقل خارج ہیں۔ اور ظاہر یہ ہے کہ یہاں (لفظ) اولیاء سے انبیاء کے علاوہ علماء اور نیک لوگ مراد ہیں۔ اور لفظِ سید اور سند میں جو صنعتِ تجنیس ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

شرح: سند کا لُغوی معنٰی

فاضل ماتن نے فرمایا وَسَنَدِ اَوْلِیَائِہٖ اور اللہ کے دوستوں کی سند پر (رحمتِ کاملہ نازل ہو)۔ شارح علاّمہ سند کے لُغوی معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سند اس چیز کو کہتے ہیں جس کی جانب سہارا لیا جائے یعنی جو چیز سہارا بنے اس کا نام سند ہے اس لئے اہلِ لُغت نے سند معنٰی سہارا کیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس عبارت میں فاضل ماتن نے حضور علیہ الصلٰوۃ والسلام کو اللہ کے دوستوں کا سہارا کہا کیونکہ آپ سب کا وسیلہ ہیں۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اس پر سوال پیدا ہوا کہ اللہ کے دوستوں سے کون مراد ہیں؟ کیا صرف غیر نبی یا نبی بھی؟ اگر نبی بھی مُراد ہیں تو حضور علیہ الصلٰوۃ والسلام بھی ان میں داخل ہوں گے کیونکہ آپ بھی نبی ہیں۔ جب حضور علیہ الصلٰوۃ والسلام اولیائہ میں مذکور اولیاء میں داخل ہوئے تو آپ کا اپنی ذات کیلئے سہارا ہونا لازم آیا اور یہ اِسناد اِلٰی نفسِہٖ ہے جو کہ باطل ہے۔ تو شارح علاّمہ نے اس سوال کا

تنبیہ نمبر۲۔ ہمارے معاصر صاحبِ حمیدیہ شرح اردو رشیدہ نے ص ۳۱ پر شارح کی عبارت وَالنَّبِیُّ ھُوَ اِنْسَانٌ مَبْعُوْثٌ مِنَ اللّٰہِ تَعَالٰی اِلَی الْخَلْقِ لِتَبْلِیْغِ اَحْکَامِہٖ کا ترجمہ یوں کیا ہے۔
اور نبی ایسا انسان ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے مخلوق تک اس کے احکام پہنچانے کیلئے بھیجا جاتا ہے۔ اھ۔ میں کہتا ہوں کہ الی الخلق کا ترجمہ مخلوق تک کرنا درست نہیں ہے کیونکہ الٰی صرف انتہائے غایت کیلئے نہیں آتا بلکہ کئی معانی کیلئے آتا

جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں اللہ کے دوستوں سے اللہ تعالیٰ کے خاص بندے مراد ہیں عام از یں کہ وہ نبی ہوں یا غیر نبی۔ لیکن ہمارے نبی ﷺ ماتن کے قول وَسَنَدِ اَوْلِيَائِهٖ میں مذکور لفظ اولیاء سے خارج ہیں اگر چہ آپ فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کے دوستوں میں داخل ہیں اور نبی بھی ہیں کیونکہ اگر آپ وَسَنَدِ اَوْلِيَائِهٖ میں مذکور لفظ اولیاء میں داخل ہوں تو اِسْنَادُ اِلٰی نَفْسِهٖ لازم آئے گا اور وہ چونکہ عقلاً باطل ہے اس لئے عقل یہ رہنمائی کرتی ہے کہ آپ وَسَنَدِ اَوْلِيَائِهٖ میں مذکور لفظ اولیاء سے خارج ہیں۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ اولیاء اپنے متبادر معنی کے اعتبار سے غیر انبیاء پر بولا جاتا ہے لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ یہاں لفظ اولیاء سے انبیاء کے علاوہ اللہ کے دوسرے دوست علماء اور صلحاء مراد ہیں۔ تو اس صورت میں اِسْنَادُ اِلٰی نَفْسِهٖ کا اعتراض ہی وارد نہ ہوگا۔

(فائدہ) لفظ کے عموم میں جس چیز کے داخل کرنے سے عقلی خرابی لازم آرہی ہے۔ شارح علامہ جگہ جگہ اس چیز کے خارج ہونے کا قول کر رہے ہیں اس سے دیوبندیوں کو سبق حاصل کرنا چاہیے جو اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِيْرٌ میں لفظ شَیْ کے عموم میں کِذْب و قبائح کو داخل مانتے ہیں۔ وَمِنَ اللّٰهِ التَّوْفِيْقُ۔

ایک اور سوال اور اس کا جواب

سوال: حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام تو تمام امت کے سہارا ہیں نہ کہ صرف اولیاء اللہ کے تو پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے وَسَنَدِ اَوْلِيَائِهٖ کیوں کہا، وَسَنَدِ اُمَّتِهٖ کہنا چاہیے تھا؟

جواب: بلاشبہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام تمام امت کے سہارا ہیں کہ قیامت کے دن انبیاء و اولیاء

بقیہ...... تنبیہ نمبر۲۔ ہے اور جہاں انتہاء غایت کیلئے آتا ہے وہاں یا تو انتہاءِ غایت فی الرکان مراد ہوتا ہے یا انتہاءِ غایت فی الزمان۔ ظاہر ہے کہ الی کا معنی انتہاءِ غایت فی الرکان یا فی الزمان وہاں ہوگا جہاں الی کا مابعد مکان یا زمانے کے معنی پر دلالت کرتا ہو۔ اور لفظ خلق نہ مکان کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور نہ زمانے کے معنی پر۔ لہٰذا یہاں الی کو انتہاءِ غایت کے معنی میں لینا درست نہیں ہے بلکہ یہاں الی عند کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ سورۃ یوسف میں مقولہ یوسف علیہ السلام اَحَبُّ اِلَیَّ بمعنی اَحَبُّ عِنْدِیْ کے ہے۔ كَمَا صَرَّحَ بِهِ النُّحَاةُ اسی طرح مذکورہ عبارت میں اِلَی الْخَلْقِ عِنْدَ الْخَلْقِ کے معنی میں ہے۔ لہٰذا اس کا صحیح ترجمہ یوں ہے اور نبی ایسا انسان ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مخلوق کے پاس اس کے احکام پہنچانے کیلئے بھیجا گیا ہو۔ پھر چونکہ ''مخلوق کی طرف'' اور ''مخلوق کے پاس'' قریب المعنی ہیں۔ اس لئے کبھی ترجمہ میں مخلوق کی طرف کا لفظ لکھ دیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ تک کا لفظ انتہاء غایت کے معنی کیلئے متعین ہے اور طرف کا لفظ انتہاءِ غایت کے معنی کیلئے متعین نہیں۔ لہٰذا الی الخلق کا ترجمہ مخلوق کی طرف کرنا درست ہے اور مخلوق تک کرنا درست نہیں ہے۔ فَافْهَمْ

سمیت تمام لوگ آپ کو اپنا سہارا بنائیں گے اور آپ ہی سے شفاعت طلب کریں گے۔ نیز آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام تمام جہان والوں کیلئے رحمت بن کر آئے اور تمام جہان والوں کیلئے فیضِ الٰہی کا واسطہ ہیں کَمَا حَقَّقَهٗ فِیْ رُوْحِ الْمَعَانِیْ تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ تو اس اعتبار سے آپ دنیا و آخرت میں تمام امت کا سہارا ہوئے۔ خواہ وہ امتِ اجابت ہو یا امتِ دعوت یعنی خواہ مومن ہوں یا کافر' آپ دنیا و آخرت میں سب کا سہارا ہیں۔ لیکن اولیاء چونکہ اللہ کے خاص بندے ہیں اور خواص کے ذکر سے عوام کا ذکر خود بخود آجاتا ہے' نیز خاصوں کے ذکر میں عظمت کا اظہار ہے اس لئے فاضل ماتن علیہ الرحمۃ نے وَسَنَدِ اَوْلِیَائِهٖ کہا۔ علاوہ ازیں وَسَنَدِ اَوْلِیَائِهٖ کہنے میں عبارت کا تناسب برقرار رکھنا بھی ملحوظِ خاطر تھا۔ وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ

صنعتِ تجنیس

اس کے بعد شارح علّامہ نے فاضل ماتن کی عبارت میں موجود تناسب کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ لفظِ سید اور لفظِ سند میں جو صنعتِ تجنیس (ہم جنس الفاظ لانے کی کاری گری) ہے وہ مخفی نہیں ہے۔ علم معانی کی اصطلاح میں دو یا دو سے زیادہ لفظوں کو ''جو ہم شکل ہوں'' مختلف معانی کیلئے لانے کو صنعتِ تجنیس کہتے ہیں جیسا کہ فاضل ماتن کی عبارت میں سید اور سند کے الفاظ ہیں کہ دونوں شکل میں ایک جیسے ہیں صرف نقطوں کا فرق ہے۔

(وَعَلٰی اَحْبَابِهِ الْمُعَارِضِیْنَ لِاَعْدَائِهٖ) مِنَ الْكُفَّارِ الْمُنْكِرِیْنَ لِلتَّوْحِیْدِ وَرِسَالَتِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ بِاللِّسَانِ وَالسِّنَانِ وَالْمُعْجِزَاتِ وَالْفُرْقَانِ بِحَیْثُ عَجِزُوْا عَنِ الْاِتْیَانِ بِمِثْلِ اَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِّنْهُ وَلَمْ یَبْقَ فِیْ مَكَّةَ مُشْرِكٌ اِلَّا وَاَنْ یُّظْهِرَ الْاِیْمَانَ

ترجمہ مع توضیحات: (اور رحمتِ کاملہ نازل ہو) آپ کے ان احباب پر جو آپ کے دشمنوں یعنی ان کے کفار سے مُقابلہ کرنے والے ہوئے جو (اللہ تعالیٰ) کی توحید اور آپ ﷺ کی رسالت کے منکر تھے (ان کفار کے ساتھ) زبان اور نیزوں اور معجزات اور قرآن کے ذریعے اس طرح (مقابلہ کرنے والے ہوئے) کہ وہ قرآن مجید کی سب سے چھوٹی سورت کی مثل لانے سے عاجز آگئے اور مکہ میں کوئی مشرک باقی نہیں رہا مگر اس حال میں کہ وہ ایمان کو ظاہر کرتا۔

شرح: صحابہءِ کرام کے بعض اوصاف کا ذکر

ماتن علیہ الرحمۃ نے فرمایا وَعَلٰی اَحْبَابِهِ الْمُعَارِضِیْنَ لِاَعْدَائِهِ اور آپ کے ان دوستوں پر (رحمتِ کاملہ نازل ہو) جو آپ کے دشمنوں سے مقابلہ کرنے والے ہوئے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس عبارت کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا کہ یہاں آپ کے وہ دوست مراد ہیں جنھوں نے آپ کے دشمنوں یعنی توحید ورسالت کے منکرین کفار سے زُبان، نیزوں، معجزات اور قرآن مجید کے ذریعے ایسا مقابلہ کیا کہ ہر میدان میں ان کو عاجزی اور شکست سے دوچار کردیا۔ چنانچہ قرآنی مقابلے کا حال تو یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کی سب سے چھوٹی سورۃ کی مثل لانے سے عاجز آگئے اور معجزاتی اور جنگی مقابلوں کا حال یہ ہے کہ ان مقابلوں میں کفار کو ایسی شکستِ فاش ہوئی کہ وہ ایمان لائے بغیر مکہ میں رہنے کے قابل نہ رہے ارشادِ الٰہی ہوا یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا ترجمہ: اے ایمان والو بے شک مشرک نجس ہیں لہٰذا ان کو اس سال کے بعد (یعنی فتح مکہ والے سال کے بعد) مسجدِ حرام کے قریب نہ آنے دو۔ (سورۃ التوبہ آیت ۲۸)

وَالْاَحْبَابُ الَّذِیْنَ یُحِبُّوْنَهٗ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ بِصَمِیْمِ قَلْبِهِمْ وَخُلُوْصِ اِعْتِقَادِهِمْ وَالْاٰلُ دَاخِلٌ فِیْهِمْ فَلَا حَاجَةَ اِلَى التَّصْرِیْحِ بِهِمْ وَلَا یَذْهَبُ عَلَیْكَ مَا فِی لَفْظِ الْمَنْعِ وَالنَّقْضِ وَالسَّنَدِ وَالْمُعَارَضَةِ مِنْ حُسْنِ بَرَاعَةِ الْاِسْتِهْلَالِ الْمُنَاسِبِ لِاٰدَابِ الْمَقَالِ كَمَا نَبَّهْنَاكَ عَلَیْهِ فِیْ اَوَّلِ الْحَالِ

ترجمہ: اور احباب وہ ہیں جو آپ ﷺ کے ساتھ اپنے دل کی پُختگی اور خلوصِ اعتقاد کے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور آل ان (احباب) میں داخل ہیں لہٰذا ان کو صراحۃً ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہے اور لفظِ منع، نقض، سند اور معارضہ میں کلام کے آداب کے مناسب براعتِ استہلال کی جو خوبی ہے وہ آپ پر مخفی نہ رہے۔ جیسا کہ ہم نے ابتداء کلام میں آپ کو اس پر مُتنبہ کیا ہے۔

تنبیہ نمبر۳۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ شرح اردو رشیدیہ نے ص ۳۳/۳۴ پر ماتن اور شارح کی عبارت وَعَلٰی اَحْبَابِهِ الْمُعَارِضِیْنَ لِاَعْدَائِهِ مِنَ الْكُفَّارِ الْمُنْكِرِیْنَ کا ترجمہ وتشریح ان الفاظ سے کیا ہے۔ لکھتے ہیں۔ (اور درود وسلام نازل ہو) آپ کے ان احباب پر جو آپ کے دشمنوں یعنی ان کفار کا جو خدا تعالیٰ کی توحید اور

شرح: ایک اعتراض اور اس کا جواب

فاضل ماتن نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر درود بھیجتے ہوئے آپ کی آل کا ذکر نہیں کیا بلکہ آپ کے احباب کا ذکر کیا ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوا کہ احادیث میں مذکور صیغ درود میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ آپ کی آل کا ذکر ہے نہ کہ احباب کا' تو ماتن علیہ الرحمۃ نے احباب کا ذکر کرکے صیغ احادیث کی مخالفت کیوں کی؟ شارح علیہ الرحمۃ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لفظِ احباب ایک جامع لفظ ہے کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے احباب وہ تمام لوگ ہیں جو سچے دل اور خلوصِ اعتقاد کے ساتھ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیساتھ محبت رکھتے ہیں۔ خواہ وہ آپ کی آل کے لوگ ہوں یا صحابہ ہوں یا آپ کے دیگر سچے اور خالص مُحب ہوں۔ سب

بقیہ...... تنبیہ نمبر۳۔ آپ کی رسالت کا انکار کرنے والے تھے ان کا مقابلہ کرنے والے تھے زبان اور نیزوں اور معجزات اور فرقان کے ساتھ جبکہ وہ قرآن کریم کی چھوٹی سی سورت کا مثل لانے سے عاجز آگئے (یعنی جب کفار قرآن کریم کی چھوٹی سی سورت کا مثل لانے سے عاجز آگئے تو انہوں نے مسلمانوں کو تنگ کرنا شروع کر دیا۔ قرآن کریم نے اپنے اعجاز کی وجہ سے ان کو چیلنج کیا کہ اگر تمہارے نظریہ کے مطابق یہ کسی بشر کا کلام ہے تو تم سارے مل کر اس کی ایک سورۃ جیسی سورت لے آؤ مگر وہ عاجز آگئے اور بجائے شکست تسلیم کرنے کے آپ کو اور آپ کے ساتھیوں کو نَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنْ ذٰلِکَ ختم کرنے کے منصوبے بنانے لگے تو آپ کے احباب نے ان دشمنوں کا ہر محاذ پر مقابلہ کیا) اور مکہ میں کوئی مشرک نہ رہا مگر اس نے ایمان کو ظاہر کیا (اور وہ مکہ والے جو آپ کو تنگ کر کے مکہ سے نکال چکے تھے پھر ایک وقت ایسا آیا کہ مکہ میں کوئی مشرک باقی نہ رہا یا تو وہ بھاگ گئے یا پھر ایمان قبول کیا) اھ۔ میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے شارح علامہ کی عبارت کا حق ادا نہیں کیا اور شارح علامہ کی مراد کو نہ پاسکے بس ادھر ادھر کی کچھ باتیں لکھ ڈالیں۔ دراصل معاصر مذکور کو ٹھوکر یہاں سے لگی ہے کہ انہوں نے شارح کی عبارت بِحَیْثُ عَجِزُوْا عَنِ الْاِتْیَانِ بِمِثْلِ اَقْصَرِ سُوْرَۃٍ مِّنْہُ کا ترجمہ یوں کیا ہے۔ جبکہ وہ قرآن کریم کی چھوٹی سی سورت کا مثل لانے سے عاجز آگئے۔ اھ۔ پھر اس عبارت کی توضیح اس انداز میں کی ہے جو یَتَوَضَّحُ الْقَوْلُ بِمَا لَا یَرْضٰی بِہٖ قَائِلُہٗ کے مترادف ہے کَمَا لَا یَخْفٰی عَلٰی مَنْ لَّہٗ اَدْنٰی فَہْمٍ فِیْ عِلْمِ النَّحْوِ کیونکہ مبتدی طلبا بھی جانتے ہیں کہ اگرچہ حیث اکثر نحاۃ کے نزدیک ظرف مکان کیلئے ہے اور بعض کے نزدیک زمان کیلئے بھی آتا ہے۔ مگر علماء کے کلام میں حیث کا استعمال دوسرے معانی میں بھی ہوا ہے چنانچہ علماء نے حیث کو تعلیل اور حیثیت کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے۔ حیث تعلیلیہ کی ایک مثال شرح جامی کی یہ عبارت ہے قِیْلَ یَخْرُجُ عَنْہُ وَضْعُ الْحَرْفِ حَیْثُ لَا یُفْہَمُ مِنْہُ مَعْنَاہُ مَتٰی اُطْلِقَ الخ الشرح النامی میں اس کا ترجمہ یوں کیا ہے۔ (بعض حضرات کی طرف سے اعتراض میں) کہا گیا ہے کہ اس تعریف سے حرف کی وضع خارج ہو جاتی ہے کیونکہ جب حرف کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے اس کے معنی سمجھے نہیں جاتے۔ اھ۔ اور حیث بمعنی

لفظِ احباب میں داخل ہیں۔ لہٰذا احباب کے ذکر سے آل کا ذکر بھی آ گیا تو آل کو علیحدہ ذکر کرنے کی حاجت نہ رہی۔ رہا صیغ احادیث کی مخالفت کا سوال تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہے کہ لفظِ احباب میں آل بھی داخل ہے اور لفظِ احباب کے ذکر سے آل کا ذکر بھی آ گیا تو احباب پر درود بھیجنے سے آل پر درود بھیجنا بھی ہو گیا لہٰذا حقیقتاً اور معنیً صیغ احادیث کی مخالفت لازم نہیں آئی ہاں صرف صورۃً مخالفت لازم آئی ہے لیکن یہ صوری مخالفت بھی بلا وجہ نہیں بلکہ ماتن علیہ الرحمۃ نے لفظِ احباب ذکر کر کے یہ اشارہ کیا کہ ہم اہلسنت جس طرح آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی آل پر درود

بقیہ..... تنبیہ نمبر۳۔ حیثیت کی مثالیں بے شمار ہیں جن سب سے ہمیں غرض نہیں۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ حیث پر جب حرف جر باء داخل ہو اور حیث جملہ کی طرف مضاف ہو تو اس وقت وہ حیثیت کے معنیٰ میں ہی ہوتا ہے ایسے وقت میں حیث کو ظرف کے معنیٰ میں لینا استعمالاتِ علماء سے ناواقفیت کی دلیل ہے اس کی بے شمار مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ یہاں صرف دو مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ مثال نمبر۱۔ وضع کی مشہور تعریف شرح جامی میں ان الفاظ سے ہے۔ اَلْوَضْعُ تَخْصِيْصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ بِحَيْثُ مَتٰى اُطْلِقَ اَوْ اُحِسَّ الشَّيْءُ الْاَوَّلُ فُهِمَ مِنْهُ الشَّيْءُ الثَّانِيْ (جامی ۳۷) جس کو شرح جامی سے ذرا بھی مس ہے وہ یقیناً جانتا ہے کہ یہاں حیث حیثیت کے معنیٰ میں ہے نہ کہ ظرف کے معنیٰ میں۔ مثال نمبر۲۔ نور الایضاح ۶۹ میں ہے وَالنُّطْقُ بِالتَّحْرِيْمَةِ بِحَيْثُ يُسْمِعُ نَفْسَهٗ عَلَى الْاَصَحِّ اھ۔ نور الایضاح پڑھنے والا ہر مبتدی طالب علم جانتا ہے کہ یہاں حیث حیثیت کے معنیٰ میں ہے نہ کہ ظرف کے معنیٰ میں۔ لہٰذا حق یہ ہے کہ شارح علامہ کی عبارت بحیث عجزوا میں مذکور حیث حیثیت کے معنیٰ میں ہو نہ کہ ظرف کے معنیٰ میں۔ جب ظرف کے معنی میں نہیں تو بحیث کا معنیٰ جبکہ کرنا بھی غلط ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت میں بِحَيْثُ عَجِزُوْا الخ جار مجرور مل کر معارضین کے متعلق ہے۔ لہٰذا شارح کی عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ آپ کے احباب نے کفار کے ساتھ اس حیثیت سے (یعنی اس طرح) مقابلہ کیا کہ وہ قرآنی مقابلے سے بھی عاجز آ گئے اور جنگی مقابلے سے بھی۔ لیکن معاصر مذکور نے عبارت کا غلط ترجمہ کرنے کی وجہ سے اس کا مفہوم بالکل برعکس سمجھا چنانچہ لکھتے ہیں یعنی جب کفار قرآن کریم کی چھوٹی سی سورت کا مثل لانے سے عاجز آ گئے تو انہوں نے مسلمانوں کو تنگ کرنا شروع کر دیا الیٰ قَوْلِهٖ تو آپ کے احباب نے ان دشمنوں کا ہر محاذ پر مقابلہ کیا۔ اھ۔ معاصر مذکور کی اس تشریح سے مفہوم ہوتا ہے کہ کفار عاجز پہلے آئے۔ آپ کے احباب نے مقابلہ بعد میں کیا حالانکہ شارح علامہ کی مراد یہ ہے کہ آپ کے احباب نے کفار کو اپنے مقابلے سے عاجز کر دیا۔ وَالْبُعْدُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ۔ (فائدہ) حیث جہاں حیثیت کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ وہاں حیثیت کا مفہوم متعدد الفاظ سے ادا کیا جاتا ہے کبھی حیثیت کا معنیٰ وجہ کرتے ہیں، کبھی اعتبار اور کبھی طرح وغیرہ چنانچہ المنجد اردو ۲۵۱ میں حیث کے معانی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہا جاتا ہے مِنْ هٰذِهِ الْحَيْثِيَّةِ یعنی اس وجہ سے اور اس اعتبار سے۔ الصرح النامی ۱۹ میں وضع کی تعریف میں مذکور بحیث کا معنیٰ ''اس طرح'' لکھا ہے۔ یعنی بحیث کا ترجمہ یوں کیا ہے۔ ''اس طرح''

بھیجنے کے قائل ہیں اسی طرح صحابہ پر درود بھیجنے کے بھی قائل ہیں۔ اگر للہ آل ذکر کرتے تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ ایسے عظیم فائدہ کے پیشِ نظر صرف صوری مخالفت میں کوئی حرج نہیں۔ کمالا یخفیٰ

براعتِ استہلال کی خوبی

اس کے بعد شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ اس خطبہ میں فاضل ماتن نے جو للہ سند ذکر کیا ہے اور منع اور نقض اور معارضہ کے جو مشتقات ذکر کیے ہیں اس میں براعتِ استہلال کی خوبی ہے جس پر ہم ابتداءِ کلام میں اپنے قول مع الاشعار ببراعۃ الاستہلال کے ساتھ آپ کو متنبہ کر چکے ہیں۔ براعتِ استہلال کی تشریح ہو چکی ہے۔

(وَبَعْدُ) مِنَ الظُّرُوْفِ الزَّمَانِيَّةِ وَاِذَاقُطِعَ عَنِ الْاِضَافَةِ بُنِيَ كَمَا تَرٰى هٰهُنَا وَالْعَامِلُ فِيْهِ مَعْنَى الْاِشَارَةِ فِيْ قَوْلِهٖ (هٰذِهٖ قَوَاعِدُ الْبَحْثِ) تَرَكَ الْفَاءَ لِئَلَّا يُحْتَاجَ اِلٰى تَوَهُّمِ الْمُتَوَهِّمِ يَعْنِيْ مَاحَضَرَ فِي الذِّهْنِ مِنَ الْمُرَتَّبِ الْاَنِيْقِ الْمُصَوَّرِ بِصُوْرَةِ الْمُبْصَرِ اُمُوْرٌ كُلِّيَّةٌ يُفْهَمُ مِنْهَا جُزْئِيَّاتُ الْاَبْحَاثِ الصَّحِيْحَةِ الْمُمْتَازَةِ مِنَ السَّقِيْمَةِ

ترجمہ مع توضیحات: اور بعد ظروفِ زمانیہ میں سے ہے اور جب اضافت سے کاٹ دیا جائے تو مبنی ہوگا جیسا کہ تو یہاں دیکھ رہا ہے اور عامل اس میں ماتن کے قول ھذہٖ قواعد البحث میں (موجود) معنیٔ اشارہ ہے۔ (ماتن علیہ الرحمۃ نے بعد کے مابعد پر) فا کا نا ترک کیا تا کہ وہم کرنے والے کے وہم کی طرف محتاج نہ ہو۔ (ماتن علیہ الرحمۃ کا قول ہے وَبَعْدُ هٰذِهٖ قَوَاعِدُ الْبَحْثِ۔ اور حمد وصلوٰۃ کے بعد یہ بحث کے قواعد ہیں) یعنی وہ قواعد جو ذہن میں عمدہ ترتیب سے محسوس مبصر کی صورت میں مصور ہو کر حاضر ہیں ایسے امورِ کلیہ ہیں جن سے ایسے ابحاثِ صحیحہ کی جزئیات سمجھی جاتی ہیں جو سقیم (ابحاث) سے ممتاز ہوں۔

شرح: بعدُ کی نحوی تحقیق

شارح علامہ نے فرمایا بعدُ ظروفِ زمانیہ میں سے ہے۔ حالانکہ اس کا استعمال ظرفِ مکان کیلئے بھی ہوتا ہے تو شارح علامہ کی مراد یہ ہے کہ اس جگہ بعدُ کا استعمال ظرفِ زمان کیلئے ہے نہ کہ ظرفِ مکان کیلئے یا یہ مراد ہے کہ بعدُ اکثر ظرفِ زمان کیلئے استعمال ہوتا ہے تو کثرت

استعمال کی بناء پر گویا یہ ظروف زمانیہ میں سے ہی متعین ہے۔ پھر بعدُ کی تین حالتیں ہیں۔ (۱) اس کا مضاف الیہ مذکور ہو۔ (۲) اس کا مضاف الیہ محذوف نسیاً منسیاً ہو۔ (یعنی اس کا مضاف الیہ اس طرح محذوف ہو کہ اس کا معنیٰ بھی مراد نہ ہو بلکہ اس کو بالکل بھلا دیا گیا ہو) ان دونوں حالتوں میں بعدُ معرب ہوتا ہے اور اس کا اعراب اس کے عامل کے مطابق ہوتا ہے۔ (۳) اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی لفظوں میں اگرچہ محذوف ہو لیکن اس کا معنیٰ مراد ہو اس حالت میں بعدُ مبنی علی الضم ہوتا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے جو فرمایا اِذَا قُطِعَ عَنِ الْاِضَافَةِ بُنِیَ اس سے یہی تیسری حالت مراد ہے۔ یعنی جب بعدُ کو یوں اضافت سے کاٹ دیا جائے کہ اس کا مضاف الیہ لفظوں میں مذکور نہ ہو لیکن اس کا معنیٰ متکلم کی نیت میں ہو تو بعدُ اس وقت مبنی برضمہ ہوگا جیسا کہ یہاں یعنی ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت میں تم دیکھ رہے ہو کہ بعدُ مبنی برضمہ ہے اس لئے کہ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے۔ کیونکہ اصل عبارت بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ تھی ماتن علیہ الرحمۃ نے مضاف الیہ کا معنیٰ اپنی نیت میں رکھتے ہوئے لفظوں میں مضاف الیہ کو حذف کر دیا اور صرف مضاف بعدُ کو باقی رکھا تا کہ اختصار ہو جائے۔

بعدُ کے عامل کا بیان

پھر سوال پیدا ہوتا تھا کہ بعدُ جو کہ ظرف اور معمول ہے اس کا عامل کیا ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ نے وَالْعَامِلُ فِیْهِ سے اس سوال کا جواب دیا ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ بعد میں عامل معنوی ہے جو کہ بعدُ کو رفع دے رہا ہے اور وہ عامل معنوی ماتن کے قول هٰذِهٖ قَوَاعِدُ الْبَحْثِ میں موجود اشارے کا معنیٰ ہے۔

بعدُ کے مابعد پر فاء نہ لانے کی وجہ

پھر سوال پیدا ہوتا تھا کہ دوسرے علماء کی طرح ماتن علیہ الرحمۃ بعدُ کے مابعد پر فاء کیوں نہیں لائے؟ یعنی دوسرے علماء کی مخالفت کیوں کی؟ تو شارح علامہ نے تَرَكَ الْفَاءَ سے اس سوال کا جواب دیا ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ بعدُ کے مابعد پر فاء لانے میں اس وہم کی حاجت پڑتی تھی کہ بعدُ سے پہلے اما شرطیہ محذوف ہے اور بعدُ کا مابعد اس کی جزاء ہے چونکہ یہ

صرف ایک وہم ہے اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اگر کوئی دلیل لائی بھی جاتی ہے تو وہ تکلفات بعیدہ سے خالی نہ ہونے کی وجہ سے وہم کے درجہ میں ہے۔ اس لئے ماتن علیہ الرحمۃ نے بسملہ کے مابعد پر فاء لانا ترک کر دیا ہے تاکہ اس وہم میں پڑنے کی حاجت ہی نہ ہو۔

ھذہ کے مشار الیہ پر بحث

متن کے خطبہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ الحاقیہ خطبہ ہو دوسرے یہ کہ یہ ابتدائیہ خطبہ ہو۔ الحاقیہ خطبہ وہ ہوتا ہے جو کتاب کے مکمل کرنے کے بعد لکھا جائے اور ابتدائیہ خطبہ وہ ہوتا ہے جو کتاب کے شروع کرنے سے پہلے لکھا جائے' اگر اس کو الحاقیہ خطبہ قرار دیں پھر تو کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں ھٰذِہٖ کا مشار الیہ وہ مسائل اور ابحاث ہوں گے جو خارج میں موجود ہیں اور ماتن علیہ الرحمۃ نے ترتیب دیئے ہیں۔ پس اس صورت میں ھذہ کا اشارہ حقیقت پر محمول ہوگا۔ کیونکہ ھٰذِہٖ کا اشارہ حقیقتاً موجود فی الخارج اور محسوس مبصر کی طرف ہوتا ہے اور یہ مسائل اور ابحاث بھی موجود فی الخارج اور محسوس مُبصر ہیں اور اگر اس کو ابتدائیہ خطبہ قرار دیں تو پھر سوال پیدا ہوگا کہ ھٰذِہٖ کا اشارہ تو اس چیز کی طرف ہوتا ہے جو موجود فی الخارج اور محسوس مبصر ہو۔ (یعنی جو خارج میں موجود ہو اور محسوس بھی کی جائے یعنی آنکھوں سے نظر بھی آئے) یہاں تو کوئی چیز موجود فی الخارج اور محسوس مبصر نہیں جس کی طرف ھٰذِہٖ کے ساتھ اشارہ کیا جائے تو پھر یہ اشارہ کیسے درست ہوگا؟ اس سوال کا جواب شارح علیہ الرحمۃ نے یعنی ما حضر الخ سے دیا ہے۔ جواب کی وضاحت یہ ہے کہ جو چیز حقیقۃً محسوس مبصر ہو اس کی طرف تو ھٰذِہٖ کے ساتھ اشارہ کرنا اشارہ حقیقیہ کہلاتا ہے اور اس اشارہ کے درست ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہے۔ لیکن جو چیز حقیقۃً محسوس مبصر نہ ہو اس کی طرف ھذہ کے ساتھ اشارہ کرنا اس وقت صحیح ہوتا ہے جب وہ ذہن میں اس طرح حاضر اور موجود ہو جیسے محسوس مبصر شئی خارج میں موجود ہوتی ہے۔ تو ماتن علیہ الرحمۃ نے جب کتاب کا خطبہ لکھنا شروع کیا تو اس وقت ان کے ذہن میں بحث کے قواعد و مسائل کا خاکہ ایک ایسی عُمدہ ترتیب سے حاضر اور موجود تھا گویا کہ وہ محسوس مبصر شئی کی تصویر ہے۔ پس ماتن علیہ الرحمۃ نے ھٰذِہٖ کے ساتھ قواعد و مسائل کے اسی خاکہ کی طرف اشارہ کیا۔ اس لئے یہ اشارہ درست ہے لیکن چونکہ یہ اشارہ محسوس مُبصر حقیقی کی طرف نہیں لہٰذا یہ اشارہ حقیقیہ نہیں بلکہ مجازیہ کہلائے گا۔

وَالْبَحْثُ فِي اللُّغَةِ اَلتَّفَحُّصُ وَالتَّفْتِيْشُ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ يُطْلَقُ عَلٰى حَمْلِ شَيْءٍ عَلٰى
شَيْءٍ وَعَلٰى اِثْبَاتِ النِّسْبَةِ الْخَبَرِيَّةِ بِالدَّلِيْلِ وَعَلَى الْمُنَاظَرَةِ وَالْمُرَادُ هٰهُنَا الثَّا
الْمَعَانِيْ وَلَا شَنَاعَةَ فِيْ اِرَادَةِ الْمَعْنَى الثَّانِيْ سِوٰى اَنَّهٗ لَا يَصْدُقُ عَلَى الْمَنْعِ وَيَصْدُ
عَلٰى اِثْبَاتِ الْمُعَلَّلِ حُكْمًا بِالْاِسْتِدْلَالِ مِنْ غَيْرِ خَصْمٍ يُخَاصِمُهٗ فِي الْحَالِ وَاَ
الْاَوَّلُ فَلَا يَلِيْقُ اِرَادَتُهٗ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلٰى كُلِّ حُكْمٍ فِي الذِّهْنِ اَوْفِي الْمَقَالِ

ترجمہ مع توضیحات: بحث لُغت میں کریدنا اور چھان بین کرنا ہے اور (اہل مُناظرہ کی) اصطلاح میں ایک شیٔ کو دوسری شیٔ پر محمول کرنے پر اور دلیل کے ساتھ نسبتِ خبریہ کے ثابت کرنے پر اور مُناظرہ پر بولا جاتا ہے اور یہاں (ان) معانی میں سے تیسرا معنٰی مراد ہے اور دوسرا معنٰی مراد لینے میں (اور تو) کوئی قباحت نہیں سوائے اس کے کہ وہ (یعنی بحث کا دوسرا معنٰی) منع پر صادق نہیں آتا اور مُعلّل کے کسی حکم کو استدلال کے ساتھ ثابت کرنے پر صادق آتا ہے بغیر مدِّ مقابل کے جو فی الحال (یعنی استدلال کے وقت) اس سے بحث کر رہا ہو اور رہا پہلا معنٰی تو اس کا مراد لینا مُناسب نہیں کیونکہ یہ ہر حکم پر صادق آتا ہے خواہ وہ ذہن میں ہو یا گفتگو میں۔

شرح: لفظِ بحث کے لُغوی اور اصطلاحی معنٰی کی تحقیق

اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے لفظِ بحث کی تحقیق کی ہے۔ توضیحِ عبارت یہ ہے کہ بحث کے لُغوی معنی ہیں کریدنا اور چھان بین کرنا اور اہلِ مُناظرہ کی اصطلاح میں بحث کے تین معانی بیان کئے گئے ہیں۔ (۱) ایک شیٔ کو دوسری شیٔ پر محمول کرنے کا نام بحث ہے (۲) دلیل کے ساتھ نسبت خبریہ کے ثابت کرنے کا نام بحث ہے (۳) مناظرے کا نام بحث ہے۔ اب یہ متعین کرنا ضروری ہوا کہ ماتن کی عبارت هٰذِهٖ قَوَاعِدُ الْبَحْثِ میں بحث کا کونسا معنٰی مراد ہے؟ پس اگر پہلا معنٰی مراد لیں تو یہ مُناسب نہیں کیونکہ ایک شیٔ کو دوسری شیٔ پر محمول کرنا عام ہے خواہ وہ محمول کرنا ذہن میں ہو یا گفتگو میں۔ ذہن میں محمول کرنے کی مثال یہ ہے جیسے کوئی حنفی حدیث رسول لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ ط جس نے سورۃ الفاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوتی (مسلم شریف) کے بارے میں اپنے ذہن میں سوچے کہ یہ حدیث منفرد پر محمول ہے۔ کیونکہ مقتدی کے بارے میں تو دوسری حدیث صاف بتا رہی ہے۔ قِرَاءَةُ الْاِمَامِ لَهٗ قِرَاءَةٌ "

امام کی قراءت مقتدی کیلئے قراءت ہے (ابن ماجہ وغیرہ) یعنی امام نے قراءت کی تو مقتدی کی طرف سے بھی ہوگئی۔ پس مقتدی کا سورۃ الفاتحہ نہ پڑھنا ثابت ہی نہ ہوا حتی کہ بطلانِ نماز لازم آئے۔ اگر اسی حدیث کو کسی غیر مقلد مناظر کے ساتھ گفتگو کے دوران منفرد پر محمول کرے تو یہ گفتگو میں محمول کرنے کی مثال ہوگی۔ ظاہر ہے کہ فاضل ماتن نے کسی شی کو دوسری شی پر ذہن میں محمول کرنے کے قواعد بیان نہیں کئے بلکہ گفتگو میں محمول کرنے کے قواعد بیان کئے ہیں اور بحث کا معنٰی دونوں پر صادق آرہا ہے۔ جیسا کہ مثالوں سے واضح ہوا پس معلوم ہوا کہ بحث کا یہ معنٰی غیر کے دخول سے مانع نہیں ہے۔ لہٰذا یہ معنی مراد لینا درست نہیں ہے۔ اور دوسرا معنٰی مراد لینا بھی درست نہیں کیونکہ اس میں دو خرابیاں ہیں ایک یہ کہ بحث کا یہ معنٰی منع پر صادق نہیں آتا حالانکہ ماتن علیہ الرحمۃ نے منع کے قواعد بھی بیان کئے ہیں تو بحث کا یہ معنٰی اپنے تمام افراد کو جامع نہ ہوا اور دوسری خرابی یہ ہے کہ بحث کا یہ معنٰی اس صورت پر بھی صادق آتا ہے کہ معلل کسی مدمقابل سے بحث کئے بغیر اپنے طور پر استدلال کر کے کسی حکم کو ثابت کرے۔ اس صورت پر صادق آنے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں بھی نسبتِ خبر یہ کو دلیل سے ثابت کیا جا رہا ہے۔ لیکن ماتن علیہ الرحمۃ نے اس صورت کے قواعد بیان نہیں کئے تو ماتن کے قول هٰذِهٖ قَوَاعِدُ الْبَحْثِ میں مذکور بحث کا یہ معنٰی غیر کے دخول سے مانع نہ ہوا۔ اگر کہا جائے کہ بحث کا یہ معنٰی منع پر کیسے صادق نہیں آتا؟ تو میں کہوں گا کہ دلیل کے ساتھ نسبتِ خبر یہ کے ثابت کرنے کا معنٰی یہ ہے کہ خبر کے اندر اثبات یا نفی کے لحاظ سے جو نسبت ہے اس کو دلیل سے ثابت کیا جائے۔ جیسے اَلْعَالَمُ حَادِثٌ میں حدوث کی نسبت ثابت کرنے کیلئے دلیل دی جائے لِاَنَّہٗ مُتَغَیِّرٌ وَّکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ (کیونکہ جہان مُتغیّر ہے اور ہر مُتغیّر حادث ہے) پس ثابت ہوا کہ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ (جہان حادث ہے) اور منع میں مانع نسبت خبر یہ کو دلیل سے ثابت نہیں کرتا بلکہ لَانُسَلِّمُ کہہ کر معلل کے قول کی نفی کرتا ہے۔ اس تمام گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے قول هٰذِهٖ قَوَاعِدُ الْبَحْثِ میں بحث کا پہلا معنٰی مراد لینا اس لئے درست نہیں کہ یہ معنٰی غیر کے دخول سے مانع نہیں اور دوسرا معنٰی مراد لینا اس لئے درست نہیں کہ یہ معنٰی اپنے تمام افراد کو جامع بھی نہیں اور غیر کے دخول سے مانع بھی نہیں۔ جب ان دونوں معانی کا مراد لینا درست نہیں تو مُتعین ہوا کہ یہاں بحث کا تیسرا معنٰی یعنی مُناظرہ مراد ہے یعنی ماتن کے قول هٰذِهٖ قَوَاعِدُ الْبَحْثِ کا معنٰی یہ ہے کہ یہ مُناظرہ کے قواعد ہیں۔

(مُتَضَمِّنَةً) رَفْعٌ عَلٰى اَنَّهٗ خَبَرٌ بَعْدَ خَبَرٍ اَوْ نَصْبٌ عَلَى الْحَالِ (لِمَا) اَیْ اُمُوْرٍ
(یَجِبُ اِسْتِحْضَارُ هَا فِیْ فَنِّ الْمُنَاظَرَةِ) وَهُوَ عِلْمٌ یُعْرَفُ بِهٖ کَیْفِیَّةُ اٰدَابِ اِثْبَاتِ
الْمَطْلُوْبِ اَوْنَفْیِهٖ اَوْنَفْیِ دَلِیْلِهٖ مَعَ الْخَصْمِ الْبَاحِثِ عَنْ کَیْفِیَّةِ الْبَحْثِ مِنْ کَوْنِهٖ
صَحِیْحًا اَوْسَقِیْمًا مَسْمُوْعًا اَوْغَیْرَهٗ (صِیَانَةً لِلذِّهْنِ عَنِ الضَّلَالَةِ) اَیْ لِیَصُوْنَ
ذِهْنَ الْمُنَاظِرِ عَنْ اَنْ یَّسْلُکَ بِطَرِیْقٍ لَا یُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ فَاِنَّ السَّالِکَ ...
یَعْلَمِ الطَّرِیْقَ وَلَمْ یُرَاعِ مَا یَجِبُ رِعَایَتُهٗ فِی السُّلُوْکِ فِیْهِ رُبَّمَا یُخْطِئُ وَلَمْ یَصِلْ
اِلٰى مَا اَرَادَ وُصُوْلَهٗ اِلَیْهِ

ترجمہ مع توضیحات: **متضمنة** مرفوع ہے اس بناء پر کہ خبر کے بعد خبر ہے۔ یا منصوب ہے
حال (ہونے کی بناء) پر۔ (بحث کے یہ قواعد) ایسے امور کو متضمن ہیں جن کو فنِ مُناظرہ میں
حاضر کرنا (یعنی فنِ مُناظرہ میں لانا اور گفتگوئے مُناظرہ میں ان کی رعایت کرنا) واجب ہے ا
وہ (یعنی فنِ مُناظرہ) ایسا علم ہے جس کے ذریعے (اپنے) مطلوب (ومدعا) کو ثابت کرنے
(مدمقابل کے) مطلوب (ومدعا) کی نفی کرنے اور اس کے (مطلوب ومدعا کی) دلیل کی
کرنے کے آداب کا طریقہ پہچانا جاتا (یعنی معلوم کیا جاتا) ہے۔ اس خصم (یعنی مدِ مُقابل
کے ساتھ (بحث کے دوران) جو کسی بحث کے صحیح یا سقیم (بیمار یعنی غیر صحیح) مسموع (یعنی سننے
قابل) یا غیر مسموع ہونے کے مُتعلق بحث کر رہا ہو۔ ذہن کو گمراہی سے بچانے کیلئے (یہ ا
معلوم کئے جاتے ہیں) یعنی (ان اُمور کا علم اس لئے حاصل کیا جاتا ہے) تا کہ مُناظر کا ذ
ایسے راستے پر چلنے سے بچے جو مطلوب تک نہ پہنچاتا ہو۔ کیونکہ (راستے پر) چلنے والا جب
راستے کو نہ جانے اور اس چیز کی رعایت نہ کرے جس کی رعایت کرنا اس راستے کے اندر چلنے
واجب ہوتا ہے تو بسا اوقات وہ غلطی کر جائیگا ہے اور اس چیز (یعنی اس مقصود) تک نہیں پ
جس تک پہنچنے کا اس نے ارادہ کیا ہے۔

تنبیہ نمبر ۴۔ ہمارے معاصر صاحبِ حمیدیہ نے بحث کے ان تین معانی میں سے کسی معنی کو مراد لینے کی درستگی ا
درستگی میں ہر جگہ مناظرہ کو معیار قرار دیا ہے حالانکہ یہاں لفظِ مناظرہ میں کلام نہیں۔ بلکہ ماتن کے قول ھٰ
قَوَاعِدُ الْبَحْثِ میں مذکور لفظِ بحث میں کلام ہے۔ فَافْهَمْ

شرح: مُتَضَمِّنَةً کی دو ترکیبیں

اس عبارت میں شارح علامہ نے سب سے پہلے مُتَضَمِّنَةً کا اعراب بتایا ہے اور ساتھ ہی اس کی ترکیب بیان فرمائی ہے۔ شارح کے کلام کی توضیح یہ ہے کہ مُتَضَمِّنَةً کی دو ترکیبیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ یہ مرفوع ہو اس بناء پر کہ یہ خبر کے بعد خبر ہو یعنی هٰذِهٖ اسم اشارہ مبتدا کی ایک خبر تو قَوَاعِدُ الْبَحْثِ ہے اور مُتَضَمِّنَةٌ اسکی دوسری خبر ہو اور دوم یہ کہ یہ حال ہونے کی بناء پر منصوب ہو یعنی قَوَاعِدُ الْبَحْثِ میں مذکور قواعدُ سے حال واقع ہو اس صورت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی۔ هٰذِهٖ قَوَاعِدُ الْبَحْثِ حَالَ كَوْنِهَا مُتَضَمِّنَةً لِمَّا الخ

علمِ مُناظرہ کی تعریف اور اس کی غرض وغایت اور موضوع

اس کے بعد شارح علیہ الرحمۃ نے فنِ مُناظرہ کی تعریف کی ہے اور اس کی غرض وغایت بیان کی ہے۔ فنِ مُناظرہ کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ فنِ مُناظرہ ایسا علم ہے جس کی ذریعے اپنے مطلوب ومدعا کو ثابت کرنے اور مدمقابل کے مطلوب ومدعا کی نفی کرنے اور مدمقابل کی دلیل کی نفی کرنے کے اصول وآداب معلوم کئے جاتے ہیں۔ اور فنِ مُناظرہ کی غرض وغایت ذہن کو گمراہی سے بچانا ہے۔ اس کی مزید تشریح ترجمہ میں مذکور ہے اور فنِ مُناظرہ کا موضوع بحث ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب مُناظرہ کی تعریف متن میں آرہی ہے تو یہاں اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جو تعریف ذکر کی گئی ہے یہ فنِ مُناظرہ کی تعریف ہے اور جو تعریف ماتن علیہ الرحمۃ سے آگے آرہی ہے وہ دو مدِّ مُقابلوں کے درمیان ہونے والے مُناظرہ کی تعریف ہے اور یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں پس دونوں تعریفیں الگ الگ دو چیزوں کی ہیں نہ کہ ایک چیز کی۔

تنبیہ نمبر ۵۔ ہمارے معاصر صاحبِ حمید یہ شرح اردو رشیدیہ نے ص ۳۹ پر شارح کی عبارت صِيَانَةً لِلذِّهْنِ عَنِ الضَّلَالَةِ کا ترجمہ یوں کیا ہے۔ (اور یہ بحث کرنا اس لئے ہو کہ) ذہن کو گمراہی سے بچایا جائے۔ اھ۔

(مُتَرَتِّبَۃٌ) رَفْعٌ عَلٰی مَا ذُکِرَ اَوْ نَصْبٌ عَلٰی اَنَّہٗ حَالٌ مُتَرَادِفَۃٌ اَوْ مُتَدَاخِلَۃٌ (عَلٰی مُقَدِّمَۃٍ

صِیَانَۃً لِّلذِّھْنِ عَنِ الضَّلَالِ

بقیہ...... تنبیہ نمبر۵۔ میں کہتا ہوں کہ اس ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بحث مناظرہ کی غرض وغایت ہے۔ حالانکہ یہ تین وجہ سے صحیح نہیں ہے۔ اولاً اس لئے کہ یہاں شارح علیہ الرحمۃ نے فنِ مُناظرہ کی تعریف کی ہے نہ کہ بحثِ مناظرہ کی۔ لہٰذا حق یہ ہے کہ یہ فنِ مناظرہ کی غرض وغایت ہوا اس لئے کہ کسی شی کی تعریف کے بعد اسی کی غرض وغایت بیان کی جاتی ہے نہ کہ دوسری شی کی۔ ثانیاً اس لئے کہ بحث مناظرہ کی غرض وغایت اظہارِ صواب ہے۔ جس کو خود ماتن علیہ الرحمۃ نے بحث مناظرہ کی تعریف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ لہٰذا یہ فنِ مناظرہ کی غرض وغایت ہوگی نہ کہ بحثِ مناظرہ کی۔ ثالثاً اس لئے کہ خود شارح علیہ الرحمۃ نے اس کی جو تشریح کی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ فنِ مناظرہ کی غرض وغایت ہے نہ کہ بحث مناظرہ کی۔ چنانچہ شارح علیہ الرحمۃ کی تشریح کو دیکھ کر معاصر مذکور بھی اس کے معترف ہوئے لیکن اعتراف اس انداز میں کیا کہ فنِ مناظرہ اور بحث مناظرہ کو خلط ملط کر دیا چنانچہ لکھتے ہیں۔ اس عبارت سے فنِ مناظرہ کی غرض معلوم ہوتی ہے کہ بحث کی غرض بحث کا صحیح یا غیر صحیح ہونا معلوم کرنا ہے اور مناظرہ کو غلط طریق بحث سے محفوظ رکھنا ہے۔ اھ۔ (حمیدیہ شرح اردو رشیدیہ ۳۹) معاصر مذکور کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک فنِ مناظرہ اور بحثِ مناظرہ ایک ہی شی ہے اور جو غرض فنِ مناظرہ کی ہے وہی غرض بحثِ مناظرہ کی ہے فَیَا لَلْعَجَبْ۔

تنبیہ نمبر۶۔ معاصر مذکور نے شارح کی عبارت مَسْمُوْعًا اَوْ غَیْرَہٗ کا ترجمہ ومطلب یوں بیان کیا ہے۔ خواہ یہ بحث مسموع ہو (جبکہ مُتَخَاصِمَیْن کلام ظاہری کے ساتھ بحث کر رہے ہوں) خواہ یہ بحث مسموع نہ ہو (جبکہ مُتَخَاصِمَیْن زبان سے تو کچھ نہ بولیں مگر قلبی صفائی اور کامل توجہ کی وجہ سے ایک دوسرے کے دل کی بات معلوم کر کے ایک دوسرے سے باطنی طور پر بحث کر رہے ہوں جیسا کہ اشراقیین آپس میں مناظرے کرتے تھے۔) (حمیدیہ شرح اردو رشیدیہ ۳۸، ۳۹) میں کہتا ہوں کہ معاصرہ مذکور نے مَسْمُوْعًا اَوْ غَیْرَہٗ کو علیحدہ جملہ بنایا ہے ان کے ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ محذوف عبارت یوں مانتے ہیں سواء کان مسموعا او غیرہ اور پھر مسموع اور غیر مسموع کا لغوی معنٰی سنا ہوا اور نہ سنا ہوا مراد لے کر مطلب بیان کیا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ مَسْمُوْعًا اَوْ غَیْرَہٗ معطوف علیہ اور معطوف مل کر کون مصدر کی دوسری خبر ہے اس لئے کہ کبھی کون اور اس کے مشتقات کی دو خبریں آیا کرتی ہیں جیسے قرآن مجید میں ہے وَکَانَ اللّٰہُ عَلِیْمًا حَکِیْمًا لہٰذا محذوف عبارت کے ارتکاب کرنے اور اس کو دوسرا جملہ بنانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور پھر مسموع اور غیر مسموع کا لغوی معنٰی سنا ہوا اور نہ سنا ہوا مراد لے کر یوں کہنا کہ اس سے بحث کی دو قسمیں ظاہری بحث اور قلبی بحث مراد ہیں فن مناظرہ اور بحثِ مناظرہ کو ایک شی سمجھنے پر مبنی ہے۔ کیونکہ بحث ظاہری اور بحثِ قلبی کا تعلق بحثِ مناظرہ کی تعریف سے ہے۔ جیسا کہ عنقریب آئے گا اور یہاں فنِ مناظرہ کی تعریف ذکر کی گئی ہے اور فنِ مناظرہ اور بحثِ مناظرہ کا دو الگ الگ چیزیں ہونا بالکل ظاہر ہے۔ لہٰذا لفظ مسموع اور غیر مسموع کے لغوی معنی کو دیکھ کر یہاں بحثِ مناظرہ کی دو قسمیں مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

وَهِيَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشُّرُوْعُ فِي الْمَقَاصِدِ عَلٰى وَجْهِ الْبَصِيْرَةِ (وَاَبْحَاثٍ) تِسْعَةٍ (وَخَاتِمَةٍ) وَهِيَ مَا يُخْتَمُ بِهِ الشَّيْئُ

ترجمہ مع توضیحات: مترتبۃ (یا تو) مرفوع ہے اس بناء پر جوذکر کیا گیا (یعنی اس بناء پر کہ یہ مبتدا کی خبر بعد خبر ہے پس یہ تیسری خبر ہوگی) یا منصوب ہے اس بناء پر کہ یہ حال مترادفہ یا (حال) متداخلہ ہے۔ (بحث کے یہ قواعد مرتب ہیں ایک مقدمہ پر اور وہ (یعنی مقدمہ) وہ چیز ہے جس پر مقاصد میں بصیرت کے طریقے پر شروع ہونا موقوف ہو (اور بحث کے یہ قواعد) نو ابحاث اور ایک خاتمہ پر (مرتب ہیں) اور وہ (خاتمہ) وہ چیز ہے جس کے ساتھ شی کو ختم کیا جائے۔

شرح: مُتَرَتِّبَةٌ کی ترکیبیں

شارح علامہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مُتَضَمِّنَةٌ کی طرح مُتَرَتِّبَةٌ کی بھی دو ترکیبیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ یہ هٰذِہٖ کی تیسری خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہو دوسری یہ کہ یہ حال ہونے کی بناء پر منصوب ہو۔ پھر یہ حالِ مُتَرادفہ بھی بن سکتا ہے اور حالِ مُتداخلہ بھی۔ اگر دو حال ہوں اور ان کا ذوالحال ایک ہی ہو تو ان کو حالَیْن مُتَرادِفَین کہتے ہیں جیسا کہ ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت میں مُتَضَمِّنَةً اور مُتَرَتِّبَةً دونوں هٰذِہٖ قَوَاعِدُ الْبَحْثِ میں مذکور قواعدُ سے حال ہوسکتے ہیں اس صورت میں ان کو حالَیْن مُتَرادِفَین کہا جائے گا۔ پس دوسرا حال یعنی مُتَرَتِّبَةً حالِ مترادفہ ہوگا۔ اور

تنبیہ نمبر۷۔ معاصر مذکور نے شارح علامہ کے قول فَاِنَّ السَّالِکَ مَالَمْ یَعْلَمِ الطَّرِیْقَ الخ کا ترجمہ یوں کیا ہے۔ پس بے شک کسی راستے پر چلنے والا جب تک راستہ نہ جانتا ہو الخ (حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ ص۳۹) میں کہتا ہوں کہ ''پس'' فاء تعقیبیہ کا ترجمہ ہے اور ہر جگہ فاء تعقیب کیلئے نہیں آتی بلکہ کبھی فاء تعلیل کیلئے بھی آتی ہے۔ قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار مبحث حروف عطف ۱۱۹ حاشیہ نمبر ۲۶ کے آخر میں لکھتے ہیں۔ فَالْفَاءُ مُشْتَرِکَةٌ بَیْنَ التَّعْقِیْبِ وَالْعِلِّیَّةِ فَافْهَمْ اھ۔ یعنی فاء تعقیب اور علیت کے معنی میں مشترک ہے۔ پس (اس قاعدہ کو) سمجھ لے۔

شارح علیہ الرحمۃ کے قول فَاِنَّ السَّالِکَ الخ میں فاء تعقیب کیلئے نہیں بلکہ تعلیل کیلئے ہے کیونکہ یہاں راستہ کے مطلوب تک نہ پہنچانے کی علت بیان کرنا مقصود ہے۔ لہٰذا یہاں فَاِنَّ کا معنیٰ ''کیونکہ'' یا ''اس لئے کہ'' کیا جائے گا۔ فَافْهَمْ

نوٹ: معاصر مذکور سے یہ تسامح کئی جگہ سرزد ہوئی ہے فَتَنَبَّهْ

اگر دو حال ہوں اور ان میں سے پہلا حال ذوالحال سے حال ہو اور دوسرا حال پہلے حال کی ضمیر سے حال ہو تو ان کو حالَیْن مُتَدَاخِلَیْن کہتے ہیں۔ جیسا کہ ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت میں مُقَصَّبَۃٌ قواعد سے حال ہو اور مُفَرَّقَۃٌ مُقَصَّبَۃٌ کی ضمیر مستترھِیَ سے حال ہو تو مُفَرَّقَۃٌ حال متداخلہ ہوگا۔ وجہِ تسمیہ ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں دوسرا حال پہلے حال کے مترادف ہے کیونکہ پہلے حال کی طرح ذوالحال سے حال واقع ہے۔ اس لئے اس کا نام حالِ مترادفہ رکھا گیا اور چونکہ پہلا حال بھی اس کے مترادف ہے اس لئے پہلے حال کو بھی حالِ مترادفہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت میں دوسرا حال پہلے حال سے حال واقع ہونے کے سبب پہلے حال میں داخل ہے اس لئے اس کا نام حالِ متداخلہ رکھا گیا اور چونکہ باب تفاعل میں مشارکت کا خاصہ ہے۔ اس لئے پہلا حال بھی حالِ متداخلہ ہے۔ پس پہلی صورت میں دونوں حالَین مترادفَین اور دوسری صورت میں حالَین متداخلَین ہیں۔

مقدمہ کی تعریف اور اس میں عَلٰی وَجْهِ الْبَصِیْرَتِ کی قید لگانے کی وجہ

اس کے بعد شارح علیہ الرحمۃ نے مقدمہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ مقدمہ وہ چیز ہے جس پر مقاصد میں بصیرت کے طریقے پر شروع ہونا موقوف ہو۔

مقدمہ میں چونکہ علم کی تعریف، اس کا موضوع اور اس کی غرض وغایت بیان کی جاتی ہے جس سے اس علم کے شروع کرنے والے طالب علم کو ایک قسم کی بصیرت حاصل ہو جاتی ہے یعنی وہ کچھ نہ کچھ اس علم سے روشناس ہو جاتا ہے۔ اس لئے مقدمہ کی تعریف میں شارح علیہ الرحمۃ نے عَلٰی وَجْهِ الْبَصِیْرَةِ کی قید لگائی ہے۔

خاتمہ کا معنٰی

شارح علیہ الرحمۃ نے خاتمہ کا معنٰی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ خاتمہ وہ چیز ہے جس کے ساتھ شی کو ختم کیا جائے۔ اھ۔ اس لئے مُہر کو خاتم کہتے ہیں کیونکہ تحریر کو اس کے ساتھ ختم کیا جاتا ہے یعنی تحریر کے آخر میں مُہر لگائی جاتی ہے۔

(فائدہ) علمِ مُناظرہ کی تعریف اور اس کی غرض وغایت شارح علیہ الرحمۃ نے بیان فرمائی

ہےاوراس علم کا موضوع بحث ہے کیونکہ اس علم میں بحث کے عوارض سے بحث کی جاتی ہےاور کسی علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض سے اس علم میں بحث کی جائے۔

(اَمَّاالْمُقَدَّمَةُ فَفِی التَّعْرِیْفَاتِ) اَیْ اَمَّا الْمَفْهُوْمُ الْکُلِّیُّ الَّذِیْ هُوَ مُقَدَّمَةٌ مَذْکُوْرَةٌ فِیْ هٰذِهِ الرِّسَالَةِ فَهِیَ مُنْحَصِرَةٌ فِی التَّعْرِیْفَاتِ وَمَایَتَعَلَّقُ بِهَا وَالْمُقَدَّمَةُ مَاخُوْذَةٌ مِنْ مُقَدَّمَةِ الْجَیْشِ وَوَجْهُ الْمُنَاسَبَةِ غَیْرُخَفِیٍّ عَلٰی اَحَدٍ مِنَ الْمُحَصِّلِیْنَ وَالتَّعْرِیْفَاتُ جَمْعُ تَعْرِیْفٍ بِمَعْنَی الْمُعَرِّفِ اَوْعَلٰی مَعْنَاهُ الْمَصْدَرِیِّ اَعْنِی الْفِکْرَ وَالنَّظْرَ لِتَحْصِیْلِ تَصَوُّرٍ.

ترجمہ مع توضیحات: بہرحال مقدمہ پس تعریفات (کے بیان) میں ہے، یعنی بہرحال وہ مفہوم کلی جو کہ مقدمہ ہے جو اس رسالہ میں مذکور ہے پس وہ تعریفات میں اور ان چیزوں میں منحصر ہے جو ان (تعریفات) کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ اور مقدمہ ماخوذ ہے **مقدمة الجیش** سے اور وجہِ مناسبت علم حاصل کرنے والوں میں سے کسی ایک پر مخفی نہیں۔ اور تعریفات تعریف کی جمع ہے جو کہ معرف (قولِ شارح) کے معنٰی میں ہے یا اپنے مصدری معنٰی پر ہے۔ (مصدری معنٰی سے) میری مراد ہے کسی تصور کو حاصل کرنے کیلئے غور وفکر کرنا۔

شرح: ایک اعتراض اور اس کا جواب

فاضل ماتن علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ مقدمہ تعریفات کے بیان میں ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اَمَّا الْمُقَدَّمَةُ میں مذکور الف لام عہدِ خارجی ہے اور اس کا اشارہ اس مقدمہ کی جانب ہے جو رسالہ شریفیہ کے قواعد ومسائل سے پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہاں مقدمہ سے مراد تعریفات اور تعریفات کے متعلقات پر مشتمل مقدمہ ہوگا تو مقدمہ ظرف بھی ہوا اور مظروف بھی یعنی ظَرْفِیَّةُ الشَّیْئِ لِنَفْسِهٖ لازم آیا۔ گویا اَمَّاالْمُقَدَّمَةُ فَفِی التَّعْرِیْفَاتِ کا معنٰی یہ ہوا۔ بہرحال

تنبیہ نمبر ۸۔ ہمارے معاصر نے اپنی شرح کے ۳۹ پر لکھا۔ اگر دو حال ہوں اور ان کا ذوالحال ایک ہی ہو تو اس کو حال مترادفہ کہتے ہیں۔
میں کہتا ہوں کہ حال کی اس صورت کو حالِ مترادفہ نہیں کہتے جیسا کہ معاصر مذکور کی عبارت کے ظاہر سے سمجھا جارہا ہے۔ بلکہ ان دونوں حالوں کو حالِ مترادفہ کہتے ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ حال متداخلہ کو بھی اسی طرح سمجھنا چاہئے جیسے ہم نے بیان کیا ہے۔

مقدمہ پس مقدمہ میں ہے یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک ہی شیٔ ظرف بھی ہو اور مظروف بھی۔ جب اس کا بُطلان ظاہر ہے تو اَمَّا الْمُقَدَّمَۃُ فَفِی التَّعْرِیْفَاتِ کہنا بھی درست نہیں۔ اس اعتراض کا جواب شارح علیہ الرحمۃ نے اَیْ اَمَّا الْمَفْھُوْمُ الْکُلِّیُّ سے دیا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ یہاں لفظِ مقدمہ سے وہ مقدمہ مراد نہیں جو رسالہ شریفیہ کے شروع میں مذکور ہے حتّٰی کہ یہ اعتراض لازم آئے۔ بلکہ یہاں لفظِ مقدمہ سے اس کا مفہومِ کلی مراد ہے اور مقدمہ کا مفہومِ کلی مطلق مقدمہ ہے یعنی وہ چیز جس پر علم میں شروع ہونا موقوف ہو خواہ وہ کسی فن کا ہو۔ اور مطلق مقدمہ کے عموم میں وہ مقدمہ بھی داخل ہے جو اس رسالہ کی ابتداء میں مذکور ہے۔ خُلاصہ یہ کہ مُقدمہ کا مفہومِ کلی ظرف ہے اور اس کے تحت داخل ہونے والی جُزئیات یعنی مختلف فنون کے مقدمات مظروف ہیں جن میں سے ایک جزئی رسالہ شریفیہ کا مقدمہ بھی ہے۔ لہٰذا ایک ہی شیٔ ظرف اور مظروف نہیں ہے پس ظَرْفِیَّۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہٖ لازم نہیں آتی۔

لفظِ مقدمہ کا ماخذ اور ایک سوال کا جواب

پھر شارح علیہ الرحمۃ نے لفظِ مقدمہ کا ماخذ بیان کیا ہے۔ فرمایا لفظِ مقدمہ، مقدمۃُ الجیش سے لیا گیا ہے۔ اس پر سوال ہوا کہ ماخوذ اور ماخوذ منہ میں مناسبت ضروری ہے، یہاں مقدمہ کتاب اور مقدمۃُ الجیش میں کیا مناسبت ہے؟ تو شارح علاّمہ نے اس کا جواب دیا کہ ان کے درمیان جو مناسبت ہے وہ کسی طالب علم پر مخفی نہیں ہے لہٰذا اس کو ذکر کرنے کی حاجت نہیں۔ محشی صاحب حمیدیہ نے ان کے درمیان یہ مناسبت بیان کی ہے کہ جس طرح مقدمۃ الجیش لشکر کے آگے آگے رہتا ہے تا کہ ان کیلئے کھانے پینے کا انتظام کرے (اور اس طرح پیچھے آنے والے لشکر کو فائدہ پہنچائے)، اسی طرح مقدمہ کو کتاب سے پہلے ذکر کیا جاتا ہے تا کہ بعد میں آنے والی ابحاث اور مقاصد کے سمجھنے میں بصیرت پیدا کرے اور اس طرح طلباء کو فائدہ پہنچائے۔

ایک دوسرے سوال کا جواب

اس کے بعد شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ تعریفات تعریف کی جمع ہے اس پر سوال ہوا کہ تعریف مصدر ہے جس کے معنی ہیں پہچاننا پس ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت کا معنی ہوگا: مقدمہ

پہچاننے کے بیان میں ہے۔اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ مقدمہ کس چیز کے پہچاننے کے بیان میں ہے اور اس پہچاننے سے کیا مراد ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ نے بمعنی المعرف سے اس کا جواب دیا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ یہاں لفظ تعریف کا محض لغوی معنی مراد نہیں ہے بلکہ یا تو یہ مُعرِّف (منطقی یعنی قول شارح) کے معنی میں ہے یا اپنے مصدری معنی پر ہے۔اگر معرف کے معنی میں ہو تو اس سے وہ معلوم تصوری مراد ہوگا جس سے مجہول تصوری حاصل ہو جیسے بحث مناظرہ کا معرف ہے ''دو مدمقابل کا دو چیزوں کے درمیان ہونے والی نسبت کے بارے میں اظہار صواب کیلئے بحث کرنا'' جب یہ معلوم تصوری ہمارے ذہن میں ہوگا تو بحث مناظرہ کو بھی ہم پہچانتے ہوں گے۔اور اگر اپنے مصدری معنی پر ہو تو اس سے بھی محض پہچاننا مراد نہیں ہوگا بلکہ یہ معنی ہوگا کہ کسی تصور کو حاصل کرنے کیلئے غور وفکر کرنا' مثلاً جب ہم بحث مناظرہ کے تصور کو حاصل کرنے کیلئے غور وفکر کریں گے تو بحث مناظرہ کو پہچان لیں گے۔ یہ ہیں تعریف کے معنی۔

وَلَمَّا كَانَتِ الْمُنَاظَرَةُ هِيَ الْمَقْصُودَةُ بِالنَّظَرِ هٰهُنَا قَدَّمَهَا وَبَدَأَ بِتَعْرِيْفِهَا فَقَالَ (اَلْمُنَاظَرَةُ) مَاخُوْذَةٌ اِمَّا مِنَ النَّظِيْرِ بِمَعْنَى اَنَّ مَاخَذَ هُمَا شَيْءٌ وَاحِدٌ اَوْ مِنَ النَّظَرِ بِمَعْنَى الْاِبْصَارِ اَوْ بِمَعْنَى اِلْتِفَاتِ النَّفْسِ اِلَى الْمَعْقُوْلَاتِ وَالتَّاَمُّلِ فِيْهَا اَوْ بِمَعْنَى الْاِنْتِظَارِ اَوْ بِمَعْنَى الْمُقَابَلَةِ وَوَجْهُ الْمُنَاسَبَةِ غَيْرُ خَفِيٍّ وَفِي الْاَوَّلِ اِيْمَاءٌ اِلَى اَنَّهُ يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْمُنَاظِرَانِ مُتَمَاثِلَيْنِ بِاَنْ لَا يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا فِيْ غَايَةِ الْعُلُوِّ وَالْكَمَالِ وَالْاٰخَرُ فِيْ نِهَايَةِ الدَّنَاءَةِ وَالنُّقْصَانِ وَفِي الثَّالِثِ اِيْمَاءٌ اِلَى اَوْلَوِيَّةِ التَّاَمُّلِ بِاَنْ لَا يَقُوْلَ مَالَمْ يَتَاَمَّلْ فِيْمَا يُرِيْدُ اَنْ يَقُوْلَ وَفِي الرَّابِعِ اِلَى اَنَّهُ جَدِيْرٌ اَنْ يَنْتَظِرَ اَحَدُ الْمُتَخَاصِمَيْنِ اِلَى اَنْ يَتِمَّ كَلَامُ الْاٰخَرِ لَا اَنْ يَتَكَلَّمَ فِيْ خِلَالِ كَلَامِهٖ

تنبیہ نمبر ۹۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے اپنی شرح کے ص ۴۱ پر شارح کی عبارت وَوَجْهُ الْمُنَاسَبَةِ کا ترجمہ یوں لکھا ہے۔مقدمہ کے اس معنی اور اصطلاحی معنی کے درمیان مناسبۃ کی وجہ کسی طالب علم پر مخفی نہیں ہے۔اھ
میں کہتا ہوں کہ یہاں مُقَدَّمَةُ الْجَيْشِ اور مقدمہ کے اصطلاحی معنی کے درمیان مناسبت مراد نہیں بلکہ ماخوذ (یعنی مقدمہ کتاب) اور ماخوذ منہ (یعنی مقدمۃ الجیش) کے درمیان مناسبت مراد ہے چنانچہ ان کے ہم مسلک عالم تکمیل الامانی شرح اردو مختصر المعانی ص ۴۹ پر لکھتے ہیں۔
مقدمہ،مقدمة الجيش سے ماخوذ ہے اور مقدمة الجيش لشکر کا وہ حصہ اور وہ جماعت ہے جو لشکر کے آگے آگے چلے پس جس طرح مقدمة الجيش لشکر کے آگے رہتا ہے۔اسی طرح مقدمہء کتاب بھی کتاب سے پہلے اور آگے ہوتا ہے اسی مناسبت کی وجہ سے اس مقدمہ کو مقدمة الجيش سے ماخوذ قرار دیا گیا۔اھ

ترجمہ مع توضیحات: اور جب یہاں بحث سے مقصود مُناظرہ ہی ہے تو اس کو مقدم کیا اور اس کی تعریف سے ابتداء کی پس فرمایا المناظرۃ۔ (لفظ مُناظرہ) یا تو نظیر سے ماخوذ ہے اس معنیٰ کے ساتھ کہ ان دونوں کا ماخذ ایک شیئ ہے یا نظر سے (ماخوذ ہے) جو دیکھنے کے معنیٰ میں ہے یا فکر کو معقولات کی جانب متوجہ کرنے اور ان (معقولات) میں غور وفکر کرنے کے معنی میں ہے یا انتظار کے معنیٰ میں ہے یا مقابلہ کے معنیٰ میں ہے اور وجہِ مناسبت مخفی نہیں ہے۔ اور پہلے (معنی) میں (یعنی جب مُناظرہ نظیر سے ماخوذ ہو تو اس میں) اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ دونوں مناظر ایک دوسرے کے مماثل (یعنی علم ومرتبہ میں ایک جیسے) ہوں بایں طور کہ ان میں سے ایک انتہائی بلندی اور کمال میں اور دوسرا انتہائی کمینگی اور گھٹیا پن میں نہ ہو۔ اور تیسرے (معنیٰ) میں (یعنی جبکہ مُناظرہ نظر بمعنی سوچ بچار سے ماخوذ ہو تو اس میں) سوچ بچار کے بہتر ہونے کی طرف اشارہ ہے اس طور پر کہ (مناظر) جس بات کے کہنے کا رادہ کرتا ہے اس میں جب تک غور وفکر نہ کر لے اسوقت تک نہ کہے اور چوتھے (معنی) میں (یعنی جب مُناظرہ نظر بمعنی انتظار سے ماخوذ ہو اس میں) اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ دونوں مناظروں میں سے ایک دوسرے (مناظر) کے کلام کے پورا ہونے تک انتظار کرے نہ یہ کہ اس کے کلام کے درمیان میں بولنا شروع کر دے۔

شرح: ربطِ متن اور ایک سوال کا جواب

شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت ولـما كانت سے فقال تک آنے والے متن کی تمہید ہے اور یہ ایک سوال کا جواب بھی بن سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مُناظرہ، مُجادلہ اور مکابرہ میں سے ماتن علیہ الرحمۃ نے مُناظرہ کو مقدم کیوں رکھا ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ نے جواب دیا کہ جب یہاں یعنی اس کتاب میں مقصود اصلی مناظرے کا بیان ہے تو اسی وجہ سے ماتن علیہ الرحمۃ نے مُناظرہ کو پہلے بیان فرمایا اور اس کی تعریف سے ابتداء فرمائی (کیونکہ مقصود اصلی کو مقدم کرنا ہی تقاضائے عقل ہے)۔

لفظِ مُناظرہ کا ماخذ اور اس پر ایک سوال کا جواب

اس کے بعد شارح علیہ الرحمۃ نے لفظِ مُناظرہ کا ماخذ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مُناظرہ

یا تو نظیر سے ماخوذ ہے یا نظر سے یہاں ماتن علیہ الرحمۃ نے لفظِ مُناظرہ کا ماخذ نظیر کو قرار دیا ہے۔ اس پر سوال ہوتا تھا کہ نظیر صفتِ مشبہ ہے کسی لفظ کا اصل اور ماخذ تو مصدر ہوا کرتا ہے نہ کہ صفت مُشبہ تو اس سے لفظِ مُناظرہ کیسے ماخوذ ہوسکتا ہے؟ شارح علیہ الرحمۃ نے بِمَعْنیٰ اَنَّ مَاخَذَ هُمَا شَيْءٌ وَّاحِدٌ سے اسی سوال کا جواب دیا ہے جواب کی توضیح یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ لفظِ مُناظرہ حقیقتاً نظیر سے ماخوذ ہے بلکہ ہم نے مجازی طور پر ماخوذ ہونا مُراد لیا ہے اور مجازی طور پر ماخوذ ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ مُناظرہ اور نظیر کا ماخذ ایک شیٔ ہے اس لئے کہ یہ دونوں لفظِ نظر سے ماخوذ ہیں۔

شارح علیہ الرحمۃ کے کلام کی توضیح

شارح علیہ الرحمۃ نے لفظِ مُناظرہ کے دو ماخذ بیان کئے ہیں (۱) ماخذ حقیقی (۲) ماخذ مجازی ماخذ مجازی تو نظیر ہے جس پر ابھی کلام ہوا اور ماخذ حقیقی نظر ہے پھر شارح علاّمہ نے لفظِ نظر کو پانچ معانی سے لفظِ مُناظرہ کا ماخذ قرار دیا ہے۔ اس کے بعد ماخذ مجازی کا ایک فائدہ بیان کیا ہے پھر ماخذ حقیقی یعنی لفظِ نظر کے دو معانی کا فائدہ بیان کیا اور دو معانی پر کچھ کلام نہیں کیا۔ وہ دو معانی یہ ہیں (۱) نظر بمعنی ابصار (دیکھنا) (۲) نظر بمعنی مقابلہ (آمنے سامنے ہونا) اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا فائدہ ان کے معنی سے ہی ظاہر ہے۔ کیونکہ ابصار کے معنی ہیں دیکھنا اور مقابلہ کے معنی ہیں ایک دوسرے کے مقابل (یعنی آمنے سامنے) ہونا تو ان دونوں میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دونوں مناظر ایک دوسرے کے مقابل یعنی آمنے سامنے ہوں اور اتنے فاصلے پر ہوں کہ ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوں۔

شارح علیہ الرحمۃ نے ماخذ مجازی نظیر کا فائدہ یہ بیان فرمایا ہے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دونوں مناظر ایک دوسرے کے مماثل ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ علم اور مرتبہ اور شرافت ہر لحاظ سے دونوں مناظروں کو ایک دوسرے کا ہم پلہ ہونا چاہئے، لیکن دونوں مناظروں کو ایک دوسرے کا ہم پلہ ہونا واجب نہیں اس لئے اس کو ینبغی سے تعبیر فرمایا۔ فَافْهَمْ

وَفِي الْاِصْطِلَاحِ يُقَالُ بِقَوْلِهٖ (تَوَجُّهُ الْمُتَخَاصِمَيْنِ فِي النِّسْبَةِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ اِظْهَارًا لِّلصَّوَابِ) يُرِيْدُ قُدِّسَ سِرُّهٗ اَنَّ الْمُتَخَاصِمَيْنِ اَيِ اللَّذَيْنِ مَطْلَبُ اَحَدِهِمَا غَيْرُ مَطْلَبِ الْاٰخَرِ اِذَا تَوَجَّهَهُمَا فِي النِّسْبَةِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ الَّذَيْنِ اَحَدُهُمَا مَحْكُوْمٌ عَلَيْهِ

وَالْاٰخَرُ مَحْكُوْمٌ بِهٖ وَاِنْ كَانَ ذَالِكَ التَّوَجُّهُ فِي النَّفْسِ كَمَا كَانَ لِلْحُكَمَاءِ الْاِشْرَاقِيِّيْنَ وَكَانَ غَرْضُهُمَا مِنْ ذَالِكَ اِظْهَارُ الْحَقِّ وَالصَّوَابِ يُسَمّٰى ذَالِكَ التَّوَجُّهُ مُنَاظَرَةً فِي الْاِصْطِلَاحِ وَاُوْرِدَ هٰهُنَا سُوَالَانِ اِنْ تَاَمَّلْتَ فِيْمَا تَلَوْنَا عَلَيْكَ يَظْهَرُ لَكَ اِنْدِفَاعُهُمَا اَحَدُهُمَا اَنَّ الْغَرْضَ مِنْ تَوَجُّهِ كُلٍّ مِّنَ الْمُتَخَاصِمَيْنِ اَوْوَاحِدٍ مِّنْهُمَا قَدْيَكُوْنُ تَغْلِيْطُ صَاحِبِهٖ وَاِلْزَامُهٗ فَقَطْ وَلَايَدْخُلُ فِيْ هٰذَا التَّعْرِيْفِ فَلَايَكُوْنُ جَامِعًا وَثَانِيْهِمَا اَنَّهٗ اِذَافُرِضَ مُنَاظِرَانِ بَلَغَ حَالُهُمَا فِيْ غَايَةِ التَّصْفِيَةِ اِلٰى اَنْ يَّعْلَمَ كُلٌّ مَّا فِيْ ضَمِيْرِ صَاحِبِهٖ وَيُنَاظِرُ كُلٌّ فِيْ نَفْسِهٖ مَعَ الْاٰخَرِ مُنَاظَرَةً كَالْمُنَاظَرَةِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْحُكَمَاءِ الْاِشْرَاقِيِّيْنَ لَايَصْدُقُ التَّعْرِيْفُ عَلٰى مِثْلِ هٰذِهِ الْمُنَاظَرَةِ لِاَنَّ الْخُصُوْمَةَ قَوْلُ كُلٍّ خِلَافُ مَايَقُوْلُهُ الْاٰخَرُ ثُمَّ الْمُرَادُ بِالنِّسْبَةِ النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ اَعَمَّ مِنْ اَنْ تَكُوْنَ حَمْلِيَّةً اَوْ اِتِّصَالِيَّةً اَوْ اِنْفِصَالِيَّةً"

ترجمہ مع توضیحات: اور اصطلاح میں (مُناظرہ کی تعریف) ماتن کے اس قول کے ساتھ کی جاتی ہے دومد مقابل کا دو چیزوں (یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ) کے درمیان (پائی جانے والی) نسبت (کے بارے) میں درست بات کو ظاہر کرنے کیلئے متوجہ ہونا (یعنی بحث کرنا مُناظرہ ہے)۔

مصنف قدس سرہ کی مراد یہ ہے کہ مُتَخَاصِمَیْن یعنی وہ دومد مقابل جن میں سے ایک کا مطلب دوسرے کے مطلب کا غیر ہو جب ایسی دو چیزوں کے درمیان (پائی جانے والی) نسبت میں بحث کریں جن میں سے ایک محکوم علیہ ہو اور دوسری محکوم بہ ہو اگرچہ یہ بحث دِل ہی دِل میں ہو۔ جیسا کہ حکماءِ اشراقیین کی (بحث ہوتی) تھی اور ان دونوں (مناظروں) کی غرض اس (بحث) سے حق بات اور درست بات کو ظاہر کرنا ہو تو اصطلاح میں اس بحث کا نام مُناظرہ رکھا جائے گا۔ یہاں پر دو سوال وارد کئے گئے ہیں۔ اگر آپ اس بات میں غور کریں گے جو ہم نے آپ کو بتائی تو آپ پر ان دونوں کا جواب واضح ہو جائے گا۔ ان دو (سوالوں) میں سے ایک یہ ہے کہ کبھی دونوں مناظروں میں سے ہر ایک کی غرض یا ان میں سے کسی ایک کی غرض بحث کرنے سے فقط اپنے ساتھی کو غلط ثابت کرنا یا اس کو الزام دینا (یعنی خاموش اور لاجواب کرنا) ہوتی ہے۔ اور (مناظرے کی یہ قسم) اس تعریف میں داخل نہیں (کیونکہ اس میں اظہارِ صواب کی قید ہے اور مناظرے کی اس قسم میں دونوں مناظروں یا کسی ایک مناظِر کی غرض اِظہارِ صواب نہیں ہوتی) پس

یہ (تعریف) جامع نہ ہوگی۔ اور ان دونوں (سوالوں) میں سے دوسرا سوال یہ ہے کہ جب ایسے دو مناظر فرض کیے جائیں جن کا حال انتہاء درجے کی قلبی صفائی میں ہو یہاں تک کہ ہر ایک اس بات کو جان لے جو اس کے ساتھی کے دل میں ہے اور ہر ایک اپنے دل ہی دل میں دوسرے سے مناظرہ کرلے۔ جیسا کہ وہ مناظرہ جو حکماءِ اشراقیین کے درمیان واقع ہوتا تھا تو اس جیسے مناظرے پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی۔ کیونکہ (اس تعریف میں متخاصمین کی قید ہے اور) خصومت ہر ایک کی وہ بات ہے جس کو دوسرے کے خلاف کہے اور یہاں دونوں مناظروں کی طرف سے بات ہی نہیں بلکہ دل ہی دل میں مناظرہ ہورہا ہے تو یہ تعریف جس میں متخاصمین کی قید ہے مناظرے کی اس صورت پر کیسے صادق آئے گی؟)۔ پھر نسبت سے نسبتِ خبریہ مراد ہے عام ازیں کہ وہ (نسبتِ خبریہ) حملیہ ہو یا اتصالیہ ہو یا انفصالیہ ہو۔

شرح: حکماءِ اِشراقیّین کا مُناظرہ تعریف سے خارِج نہیں ہے

فاضل ماتن نے مُناظرہ کی تعریف میں متخاصمین کی قید لگائی ہے۔ اس پر سوال ہوتا تھا کہ متخاصمین باب تفاعُل سے صیغہ تثنیہ اسم فاعل ہے جس کے معنی ہیں دو جھگڑنے والے، ظاہر ہے کہ جھگڑا زبان کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ دل کے ساتھ، لہٰذا متخاصمین کی قید سے ایسے دو مناظروں کا مُناظرہ اس تعریف سے خارج ہوگیا جو دل ہی دل میں ایک دوسرے سے مُناظرہ کریں چنانچہ حُکماء کے دو گروہ گزرے ہیں۔ مشائیّین اور اشراقیّین، مشائیّین تو چل پھر کر کلام کے ذریعے علم پڑھتے اور پڑھاتے رہے اور ان کے مناظرے بھی زبانی ہوتے تھے لیکن اشراقیین حُکماء کا وہ گروہ ہے جو قلبی صفائی اور کمالِ توجہ کے ذریعے علم سیکھتے اور سکھاتے تھے۔ یہ لوگ زبان سے کچھ نہیں بولتے تھے ان کے مناظرے بھی دل ہی دل میں ہوتے تھے اور ان میں سے ہر مناظر اپنے مَدِّ مُقابل کے دل کی بات جان لیتا تھا اور دل ہی دل میں اس کو جواب بھی دیتا تھا۔ ان کا مُناظرہ بھی مناظرے کی ایک قسم ہے لیکن مُتخاصمین کی قید کی وجہ سے مذکورہ تعریف سے خارج ہے تو اس سوال کا جواب شارح علیہ الرحمۃ نے اَیِ الَّذِیْنَ مَطْلَبُ اَحَدِهِمَا الخ سے دیا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ یہاں متخاصمین سے وہ دو مدِّ مُقابلِ مراد ہیں جن میں سے ایک کا مطلب و مدعا دوسرے کے مطلب و مدعا کا غیر ہو خواہ وہ زبان سے مُناظرہ کررہے ہوں یا دل میں۔ لہٰذا مُتخاصمین ایسے دو مناظروں

کو بھی شامل ہے جو دل ہی دل میں مُناظرہ کریں۔ پس یہ تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہے۔

اظہارِ صواب کی قید پر اعتراض کا جواب

فاضل ماتن علیہ الرحمۃ نے مُناظرہ کی تعریف میں اظہارِ صواب کی قید لگائی ہے اس پر اعتراض ہوا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دونوں مناظروں یا کسی ایک مناظر کی غرض اظہارِ صواب نہیں ہوتی بلکہ اپنے مدمقابل کی تغلیط کرنا اور اس کو لاجواب کرنا مقصود ہوتا ہے۔ تو یہ بھی مناظرہ کی ایک قسم ہے لیکن اِظْهَـارًا لِلصَّوَابِ کی قید کی وجہ سے مُناظرہ کی تعریف سے خارج ہو رہی ہے پس مُناظرہ کی یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس سوال کا جواب صراحۃً تو نہیں دیا لیکن فرمایا کہ اگر آپ میری بیان کردہ تشریح میں غور کریں گے تو آپ پر اس اعتراض کا جواب خود بخود واضح ہو جائے گا۔ محشی صاحب حمیدیہ عربی حاشیہ رشیدیہ نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اصطلاح میں مُناظرہ صرف اسی کو کہتے ہیں جس میں دونوں مناظروں کی غرض اظہارِ حق وصواب ہو تو جب ان دونوں مناظروں کی غرض یا ان میں سے کسی ایک کی غرض اظہارِ حق وصواب نہیں بلکہ مدِّ مُقابل کی تغلیط کرنا اور اس کو لاجواب وخاموش کرنا ہے تو یہ اصطلاحی مُناظرہ نہ ہوگا اگرچہ اس کو لُغوی مُناظرہ کہا جا سکتا ہے۔ لیکن یہاں لُغوی مُناظرہ کی نہیں بلکہ اصطلاحی مُناظرہ کی تعریف کرنا مقصود ہے پس جب یہ اصطلاحی مُناظرہ نہیں تو تعریف کے افراد میں سے بھی نہیں جب تعریف کے افراد میں سے نہیں تو تعریف سے اس کے خارج ہونے کا کیا معنیٰ؟ خارج تو وہ چیز ہوتی ہے جو پہلے داخل ہو اور یہ تو سرے سے تعریف میں داخل ہی نہیں ہے۔ اس کے بعد شارح علیہ الرحمۃ نے مُناظرہ کی تعریف پر وارد ہونے والے دو سوال نقل کیے ہیں اور یہ وہی سوال ہیں جن کو ہم نے ابھی مع جواب تفصیل سے بیان کیا ہے لہٰذا اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

ایک وہم کا دفعیہ

فاضل ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے مُناظرہ کی تعریف میں نسبت بین الشیئین کی قید لگائی ہے چونکہ یہاں لفظِ نسبت مطلق ذکر کیا ہے اس لئے اس کو مطلق دیکھ کر کوئی وہم کرنے والا وہم کر سکتا تھا کہ یہاں نسبت سے نسبتِ تامہ خبری مراد ہے اور نسبتِ تامہ خبری صرف قضیہ حملیہ میں پائی جاتی

سے لہٰذا صرف قضیہ حملیہ میں بحث کرنے کا نام مناظرہ ہے۔اس وہم کو دفع کرنے کیلئے شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ یہاں نسبت سے نسبت تامہ خبری مراد نہیں بلکہ مطلق نسبت خبری مراد ہے خواہ اتصالی ہو جو قضیہ متصلہ میں پائی جاتی ہے۔ یا نسبت خبری انفصالی ہو جو قضیہ منفصلہ میں پائی جاتی ہے کیونکہ یہ قاعدہ اگر چہ مُسلّمہ ہے کہ مطلق شی سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور نسبت میں فرد کامل نسبت تامہ خبری ہے۔لیکن یہ قاعدہ وہاں جاری ہوتا ہے جہاں اس کے جاری کرنے سے دوسرے اصول کی خلاف ورزی لازم نہ آئے۔اور یہاں دوسرے اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے اس لئے کہ مناظرہ میں نہ صرف مطلق نسبت خبری میں بحث کرنا معتبر ہے بلکہ ان چیزوں میں بھی بحث کی جاسکتی ہے جن میں صراحۃً نہیں ضمناً نسبت پائی جاتی ہے جیسے تعریفات اور ان کے اصول علم مناظرہ میں موجود ہیں۔حالانکہ تعریفات ضمنی دعووں پر مشتمل ہوتی ہیں جیسا کہ آگے تفصیل سے آرہا ہے،تو ان ضمنی دعووں کے اعتبار سے تعریفات میں ضمناً نسبت خبری پائی جاتی ہے نہ کہ صراحۃً۔

مُناظرہ کی تعریف کا حاصل

اس تمام بحث وتمحیص کے بعد مُناظرہ کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اظہارِ حق وصواب کیلئے دومدِّ مُقابل کا کسی مسئلہ میں بحث کرنا مُناظرہ ہے۔اس لئے کہ محکوم علیہ اور محکوم بہ میں پائی جانے والی نسبت میں بحث کرنا ایک مسئلہ میں بحث کرنا ہی ہے۔فافهم

وَاعْلَمْ اَنَّهٗ كَانَ اٰدَابُ الْمُصَنِّفِيْنَ اَنْ يُّعَرِّفُوا الْمُنَاظَرَةَ وَالْاٰدَابَ بِقَوْلِهِمْ اَلنَّظَرُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ فِي النِّسْبَةِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ اِظْهَارًا لِّلصَّوَابِ وَلَمَّا كَانَ يَرِدُ عَلٰى ذَالِكَ اَنَّ النَّظَرَ مِنَ الْجَانِبَيْنِ لَا يَصْدُقُ عَلٰى مَا اِذَا اقْتَصَرَ السَّائِلُ عَلٰى مُجَرَّدِ الْمَنْعِ وَاَيْضًا اَنَّ الْجَانِبَيْنِ اَعَمُّ مِنَ الْمُتَخَاصِمَيْنِ وَالْمُنَاظَرَةُ لَاتُوْجَدُ اِلَّا بَيْنَهُمَا وَاِنْ كَانَ يُمْكِنُ دَفْعُ الْاَوَّلِ بِاِرَادَةِ اِلْتِفَاتِ النَّفْسِ اِلَى الْمَعَانِيْ مِنَ النَّظَرِ دُوْنَ تَرْتِيْبِ اُمُوْرٍ مَّعْلُوْمَةٍ لِلتَّاَدِّيْ اِلٰى مَجْهُوْلٍ وَدَفْعُ الثَّانِيْ بِاِرَادَةِ الْمُتَخَاصِمَيْنِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ بِحَسْبِ مُتَفَاهَمِ الْعُرْفِ عَدَلَ الْمُصَنِّفُ قُدِّسَ سِرُّهٗ عَنِ الْقَيْدَيْنِ وَذَكَرَ مَالَا يَرِدُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِّمَّا ذُكِرَ ثُمَّ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ قَدْ يَظْهَرُ اَنَّ الْمُنَاظِرَ غَيْرُ مُصِيْبٍ فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ اِظْهَارًا لِّلصَّوَابِ وَلَا يَخْفٰى مَافِيْهِ مِنَ الرَّكَاكَةِ حَيْثُ

لَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ غَرَضًا مِنْ فِعْلٍ اَنْ يُوْجَدَ ذَالِكَ الْغَرْضُ عَقِبَ ذَالِكَ الْفِعْلِ كَمَا كَانَ غَرَضُ ذَالِكَ الْمُعْتَرِضِ مِنْ عَرْضِ هٰذَا الْكَلَامِ تَخْطِئَةَ الْمُعْتَرِضِ الْعَلَّامِ وَلَمْ يَحْصُلْ مَاقَصَدَهٗ مِنَ الْمَرَامِ ط

ترجمہ مع توضیحات: اور جان لیجئے کہ مصنفین کی عادت یہ ہے کہ وہ مُناظرہ اور آدابِ مُناظرہ کی تعریف اپنے اس قول سے کرتے ہیں کہ جانبین (یعنی مدعی اور سائل) کی طرف سے دو چیزوں کے درمیان (پائی جانے والی) نسبت میں درست بات کو ظاہر کرنے کیلئے غور وفکر کرنا (مُناظرہ ہے)۔ اور جب اس (تعریف) پر یہ (اعتراض) وارد ہوتا تھا کہ جانبین سے غور وفکر کرنا اس (صورت) پر صادق نہیں آتا جب سائل محض منع (وارد کرنے) پر اکتفا کرے۔ اور (یہ اعتراض) بھی کہ (لفظِ) جانبین، مُتَخَاصِمَیْن سے عام ہے اور مُناظرہ فقط ان دونوں کے درمیان (یعنی مُتَخَاصِمَیْن کے درمیان) ہی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ پہلے اعتراض کا (یوں) جواب دینا ممکن ہے کہ نظر سے نفس کو معانی کی طرف متوجہ کرنا مراد لیا جائے نہ کہ امورِ معلومہ کو ترتیب دینا مجہول تک پہنچنے کیلئے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب دینا (یوں ممکن ہے) کہ مفہوم عرفی کے اعتبار سے جانبین سے مُتَخَاصِمَیْن مراد لیا جائے۔ (لیکن جب دیگر مصنفین کی تعریف پر یہ دو اعتراض وارد ہوتے تھے) تو مصنف قُدِّسَ سِرُّہٗ نے (نظر اور جانبین والی) دونوں قیدوں سے عدول کیا اور وہ (تعریف) ذکر کی جس پر مذکورہ (اعتراضات) میں کوئی چیز وارد نہیں ہوتی۔ پھر اس پر (یعنی مصنف رحمہ اللہ کی تعریف پر) اعتراض کیا گیا کہ کبھی (مُناظرہ کے دوران یا مُناظرہ کے بعد) ظاہر ہو جاتا ہے کہ مناظر درست بات کو پہنچنے والا نہیں ہے تو یہ (مُناظرہ) ماتن علیہ الرحمۃ کے قول اِظْهَارًا لِّلصَّوَابِ کی وجہ سے (مُناظرہ کی تعریف سے) خارج ہو گیا (حالانکہ عرف میں اس کو مُناظرہ کہا جاتا ہے۔ پس مُناظرہ کی یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ شارح علّامہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں) اور اس (اعتراض) میں جو کمزوری ہے وہ مخفی نہیں ہے۔ کیونکہ کسی فعل سے کوئی چیز غرض ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس فعل کے بعد اس غرض (لازمی طور پر) پائی جائے۔ (اس کی مثال بالکل ایسے ہے) جیسے اس معترض کی غرض اس کلام کے لانے سے تعریف کرنے والے علّامہ (فاضل ماتن رحمہ اللہ) کی غلطی ثابت کرنا تھی اور جس مقصد کا اس نے ارادہ کیا وہ اسے حاصل نہ ہوا۔

دیگر مصنفین کی ذکر کردہ تعریف پر پہلا اعتراض اور اس کا جواب

شرح: شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ دیگر مصنفین نے بحثِ مُناظرہ کی تعریف یوں کی ہے "اَلنَّظْرُ مِنَ الْجَانِبَیْنِ فِی النِّسْبَةِ بَیْنَ الشَّیْئَیْنِ اِظْهَارًا لِلصَّوَابِ" اس تعریف میں دو قید محلِ نظر ہیں (۱) نظر (۲) جانبین۔ نظر کی قید پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نظر کے معنی ہیں اُمورِ معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا جس سے امرِ مجہول حاصل ہو جائے تو سائل جب مدعی کے دعویٰ یا اس کی دلیل پر صرف منع وارد کرے تو یہ مدعی کے دعویٰ پر یا اس کی دلیل کے کسی مقدمہ مُعیّنہ پر دلیل طلب کرنا ہوگا نہ کہ امورِ معلومہ کو ترتیب دینا۔ کیونکہ منع کا مطلب ہے معلّل کی دلیل کے مُقدمہ مُعیّنہ پر دلیل طلب کرنا اور کبھی دعویٰ پر دلیل طلب کرنا بھی مجازاً منع کہلاتا ہے جیسا کہ آگے آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ لہٰذا سائل جب منع وارد کرنے پر اکتفاء کرے تو یہ تعریف اس پر صادق نہیں آئے گی حالانکہ منع وارد کرنا بھی مُناظرہ ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ نظر کے ایک معنی تو وہی ہیں جو ابھی بیان ہوئے یعنی امورِ معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا جس سے امرِ مجہول حاصل ہو جائے اور نظر کے دوسرے معنی ہیں نفس کو معانی کی جانب متوجہ کرنا (یعنی غور وفکر کرنا)۔ اور یہاں نظر کے یہی دوسرے معنی مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ منع وارد کرنے کی صورت میں بھی سائل (مانع) اپنے نفس کو معانی کی جانب متوجہ کرتا یعنی غور وفکر کرتا ہے۔ لہٰذا نظر کی قید لگانے سے مجرد منع کی صورت تعریف سے خارج نہ ہوگی اور تعریف بحالہ جامع رہے گی۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

جانبین کی قید پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جانبَیْنِ عام ہے اور مُتَخَاصِمَیْنِ خاص۔ عام خاص کے تحت داخل نہیں ہوا کرتا، لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ دو بحث کرنے والے جانبین تو ہوں لیکن مُتَخَاصِمَیْن نہ ہوں۔ جیسے استاد اور شاگرد سمجھنے اور سمجھانے کے انداز میں بحث کر رہے ہوں تو یہ جانبین ہوں گے۔ مگر مُتَخَاصِمَیْن نہ ہوں گے پس مُناظرہ کی مذکورہ تعریف (جس میں جانبین کی قید ہے) ان کی بحث پر صادق آئے گی، حالانکہ ان کی بحث کو عرف میں مُناظرہ نہیں کہا جاتا کیونکہ

عرف میں مُناظرہ صرف اسی کو کہتے ہیں جو مُتَخَاصِمَیْن (دو مد مقابل) کے درمیان واقع ہو اس سے معلوم ہوا کہ مُناظرہ کی یہ تعریف غیر کے دخول سے مانع نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ جب عرف میں مُناظرہ صرف اسی کو کہتے ہیں جو مُتَخَاصِمَیْن کے درمیان واقع ہو تو مفہوم عرفی کے اعتبار سے یہاں جانبین سے مُتَخَاصِمَیْن مراد لئے جائیں گے۔ لہٰذا یہ تعریف استاد اور شاگرد کی اس بحث پر صادق نہیں آئے گی جو سمجھنے اور سمجھانے کے انداز میں ہو، یہ تعریف غیر کے دخول سے مانع رہے گی۔

دیگر مصنفین کی تعریف سے مصنف رحمہ اللہ کے عدول کی وجہ

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگرچہ مذکورہ اعتراضات کے یہ جوابات دیئے جا سکتے ہیں جو ابھی مذکور ہوئے۔ مگر جب ماتن علیہ الرحمۃ نے دیکھا کہ دیگر مصنفین کی تعریف اعتراضات سے خالی نہیں تو انہوں نے ان قیود سے عدول کیا جو قابلِ اعتراض تھے اور ایسے جامع و مانع الفاظ سے مُناظرہ کی تعریف کی جس پر مذکورہ اعتراضات وارد نہیں ہو سکتے۔

مصنف رحمہ اللہ کی تعریف پر ایک کمزور اعتراض اور اس کا جواب

اس کے بعد شارح علامہ نے فرمایا کہ بعض حضرات نے مصنف علیہ الرحمۃ کی تعریف پر ایک رکیک اور کمزور اعتراض وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی مُناظرہ کے دوران یا مُناظرہ کے بعد ظاہر ہوتا ہے کہ مُناظر درست بات کو پہنچنے والا نہیں ہے۔ مثلاً یوں کہ کوئی مناظر مُناظرہ کے بعد درست بات کو تسلیم نہیں کرتا بلکہ اپنے موقف پر ڈٹا رہتا ہے اور کبھی مدعی حق پر نہ ہونے کے باوجود غالب آجاتا ہے اور کبھی دونوں مناظروں میں سے ایک کا حق پر نہ ہونا بالکل ظاہر ہو جاتا ہے مگر پھر بھی وہ تسلیم نہیں کرتا بلکہ مُناظرہ کرتا رہتا ہے تو ان تمام صورتوں میں یہ مُناظر درست بات کو پہنچنے والا نہیں ہوتا۔ لہٰذا مصنف رحمہ اللہ نے اپنی تعریف میں اظہارِ صواب کی جو قید لگائی ہے اس قید سے اس قسم کا مُناظرہ تعریف سے خارج ہو جاتا ہے۔ حالانکہ عرف میں اس کو مُناظرہ کہتے ہیں پس معلوم ہوا کہ مصنف رحمہ اللہ کی ذکر کردہ تعریف بھی جامع نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ انتہائی رکیک اور کمزور

اعتراض ہے کیونکہ کسی فعل سے کوئی غرض مطلوب ہو تو یہ ضروری نہیں کہ اس فعل کے بعد وہ مطلوبہ غرض حاصل ہو جائے۔ مثلاً استاد شاگرد کو یا باپ اپنے بیٹے کو تربیت سکھانے کیلئے مارتا ہے تو یہ ضروری نہیں کہ اس مار کے بعد تربیت حاصل ہو جائے اور اگر تربیت حاصل نہ ہو تو مار کی نفی نہیں کر سکتے۔ اسی طرح مناظرے کی غرض اگرچہ اظہارِ صواب ہے لیکن اگر کوئی مناظر صواب کو نہ پہنچے تو اس کے مُناظرہ کو مُناظرہ کی تعریف سے خارج نہیں کر دینگے۔ اس کی مثال بالکل ایسے ہے جیسے یہ معترض مصنف علیہ الرحمۃ کی تعریف کو غلط ثابت کرنے کی غرض سے اس کلام کو لایا ہے اور ماتن کی تعریف کو غلط ثابت نہ کر سکا تو اب یوں نہیں کہیں گے کہ معترض کا کلام کلام ہی نہیں۔ اور مثلاً چور کا ہاتھ اس غرض سے کاٹا جاتا ہے کہ چوری سے رک جائے مگر بسا اوقات وہ ہاتھ کٹ جانے کے بعد بھی نہیں رکتا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو ہاتھ کاٹنا ہی نہ کہا جائے اسی طرح بے شمار مثالیں دی جا سکتی ہیں۔

دو مفید سوالات و جوابات

سوال: شارح علیہ الرحمۃ نے اس عبارت کی ابتداء میں لکھا ہے کہ مصنفین کی عادت یہ ہے کہ وہ مُناظرہ اور آداب کی تعریف اپنے قول اَلنَّظْرُ مِنَ الْجَانِبَیْنِ الخ سے کرتے ہیں۔ یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ یہ مُناظرہ کی تعریف ہے لیکن آدابِ مُناظرہ کی تعریف سے کیا مراد ہے؟

جواب: شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت اَنْ یُّعَرِّفُوْا الْمُنَاظَرَۃَ وَالْاٰدَابَ میں اَلْاٰدَابُ کا عطف اَلْمُنَاظَرَۃَ پر بطورِ عطفِ تفسیری کے ہے لہٰذا مُناظرہ اور آداب سے ایک ہی شئی یعنی مُناظرہ مراد ہے اور یہ تعریف اسی مُناظرہ کی ہے۔

سوال: آدابِ مُناظرہ عین مُناظرہ تو نہیں ہیں بلکہ مُناظرہ کا جزء ہیں تو عطف تفسیری کیسے صحیح ہوگا؟ جبکہ عطف تفسیری میں معطوف سے معطوف علیہ کا عین مراد ہوتا ہے۔

جواب: یہاں شارح علیہ الرحمۃ نے جزء بول کر کل مُراد لیا ہے یعنی آدابِ مُناظرہ سے عین مُناظرہ مراد لیا ہے۔ اور شارح علیہ الرحمۃ اس سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مُناظرہ آداب ہی کا نام ہے جو شخص مُناظرہ میں آداب کا لحاظ نہ رکھے تو اس کا مناظر مُناظرہ ہی نہ ہوگا بلکہ مُجادلہ ہوگا کیونکہ آداب کا لحاظ نہ رکھنے کی صورت میں حق اور درستگی کا اظہار نہیں ہوتا جو کہ مقصودِ مُناظرہ ہے۔ جب شارح علیہ الرحمۃ کی مراد آداب سے عین مُناظرہ ہے تو اَلْاٰدَابُ کو اَلْمُنَاظَرَۃَ پر

عطف تفسیری کے طور پر ذکر کرنا صحیح ہے۔

وَلِلّٰهِ دَرُّ الْمُصَنِّفِ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى حَيْثُ عَرَّفَ الْمُنَاظَرَةَ عَلٰى وَجْهٍ يُفْهَمُ مِنْهُ الْمُنَاظِرُ الْعِلَلَ الْاَرْبَعَ لَهَا فَاِنَّ التَّوَجُّهَ عِلَّةٌ صُوْرِيَّةٌ وَالْمُتَخَاصِمِيْنَ عِلَّةٌ فَاعِلِيَّةٌ وَالنِّسْبَةَ عِلَّةٌ مَّادِيَةٌ وَاِظْهَارَ الصَّوَابِ عِلَّةٌ غَائِيَةٌ وَالْقَيْدُ الْاَخِيْرُ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُجَادَلَةِ وَالْمُكَابَرَةِ

ترجمہ مع توضیحات: اور اللہ ہی کیلئے ہے مصنف کو دودھ پلانا (یعنی اللہ ہی کی جانب سے ہے مصنف رحمہ اللہ کو کمال اور خوبی عطا فرمانا) کیونکہ انہوں نے مُناظرہ کی تعریف ایسے طریقے پر کی ہے کہ اس (تعریف) سے مناظر اس کی (یعنی مُناظرہ کی) چاروں علتیں سمجھ جاتا ہے کیونکہ (ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف میں مذکور) توجہ (مُناظرہ کی) علّت صوریہ ہے اور متخاصمین (مُناظرہ کی) علّت فاعلیہ ہے اور نسبت (اس کی) علّت مادیہ ہے اور اظہارِ صواب (اس کی) علّت غائیہ ہے اور آخری قید (یعنی اظہارِ صواب کی قید) مجادلہ اور مکابرہ سے احتراز ہے (کیونکہ مجادلہ اور مکابرہ میں اظہارِ صواب مقصود نہیں ہوتا۔)

شرح: وللّٰہ در المصنف کی وضاحت

دَرّ لغتِ عرب میں اس دودھ کو کہتے ہیں جس میں بہت بھلائی ہو۔ اور یہاں اس سے مجازاً بھلائی مراد ہے۔ اہلِ عرب جب کسی چیز کو عظیم سمجھتے تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دیتے اس

تنبیہ نمبر ۱۰۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ شرح اردو رشیدیہ نے صفحہ نمبر ۴۹ پر شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت ثُمَّ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهُ قَدْ يَظْهَرُ الخ کا ترجمہ یوں لکھا ہے۔

(مناظرہ کی تعریف میں اظہار اللصواب بھی ہے) پھر اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ کبھی یہ بات واضح اور ظاہر ہوتی ہے کہ بے شک مناظر مصیب نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور کی قوسین والی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ثُمَّ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ کی ہ ضمیر کا مرجع اِظْهَارًا لِلصَّوَابِ کو قرار دے رہے ہیں۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ اس کا مرجع تعریف ماتن ہے نہ کہ اظہارِ صواب اور خود شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت کَمَا کَانَ غَرَضُ ذَالِکَ الْمُعْتَرِضِ الخ سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ اس ضمیر کا مرجع تعریفِ ماتن ہے کیونکہ اظہارِ صواب کی قید تو دوسرے مصنفین کی تعریف میں بھی ہے۔ پس اگر یہاں ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف مراد نہ ہو تو پھر تَخْطِيَةُ الْمُعَرِّفِ الْعَلَّامِ کا کیا مطلب ہوگا؟

معنی کے ساتھ کہ غیرِ خدا اس پر قادر ہی نہیں ہو سکتا۔ پس وَلِلّٰہِ دَرُّ الْمُصَنِّف
ایسا دُعائیہ کلمہ ہے جو تعجب اور مدح کو متضمن ہے۔ کیونکہ اہلِ عرب کسی کی خوبی اور کمال سے متعجب اور خوش ہو کر کہا کرتے تھے:
وللہ درہ یعنی اے لوگو! دیکھو اور تعجب کرو کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو کیسی خوبی اور کیسا کمال عطا فرمایا ہے کہ ایسی خوبی اور کمال عطا فرمانا اسی مالکِ حقیقی سے ہی متصور ہو سکتا ہے۔ کسی بندے کی قدرت میں نہیں ہے۔ تو شارحینِ کُتب نے وہی جملہ مصنفین کے عُمدہ کارنامے پر لکھنے کی عادت ڈال لی کہ مُصنفین کے جس کارنامے سے متعجب اور خوش ہوتے ہیں اس کارنامے پر یہ جملہ بطورِ تعجب و مدح بغرضِ دُعا لکھ دیتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ للہ میں لام تعجب کیلئے ہے اور دَر کے معنی ہیں دودھ اور اس جملے کا معنی یہ ہے کہ اے لوگو! دیکھو اور تعجب کرو کہ اس کی ماں نے اس کو کیسا کامل دودھ پلایا کہ اس میں علم اور قدرت اور ان کے علاوہ کئی کامل صفتیں آ گئیں۔

عللِ اربعہ کی مختصر تشریح

عللِ اربعہ کو سمجھنے کیلئے چارپائی کو مِثال بنائیے اور یوں سمجھئے کہ ہر چیز کے موجود ہونے کی چار علّتیں ہوتی ہیں۔

(۱) **علّتِ صُوریہ:** جس طرح کہ چارپائی کی صورت اور ہیئتِ کذائیہ چارپائی کے وجود کیلئے علّتِ صوریہ ہے۔ فلاسفہ کی اصطلاح میں علّتِ صوریہ اس کو کہتے ہیں جو معلول میں داخل ہو اور اس علّت کے پائے جانے سے معلول کا بالفعل پایا جانا ضروری ہو۔ جس طرح کہ چارپائی کی صورت چارپائی میں داخل بھی ہے اور جب بھی چارپائی کی صورت اور ہیئتِ کذائیہ (یعنی چارپائی کی وہ حالت جس پر وہ ہوتی ہے) پائی جائے گی تو چارپائی لازماً موجود ہو گی۔ یہاں توجہ یعنی دونوں مناظروں کا بحث کرنا مُناظرہ کیلئے علّتِ صوریہ ہے کہ جب بھی یہ علّتِ صوریہ یعنی دو مناظروں کی بحث پائی جائے گی تو معلول یعنی مُناظرہ لازماً پایا جائے گا۔

(۲) **علّتِ فاعلیہ:** اصطلاحِ فلاسفہ میں علّتِ فاعلیہ اس علّت کو کہتے ہیں جس کے وجود کے سبب معلول موجود ہو۔ اور علّت معلول سے پہلے ہو۔ جس طرح کہ چارپائی کیلئے درکھان علّتِ فاعلیہ ہے کہ چارپائی تب وجود میں آ سکتی ہے جب پہلے سے درکھان موجود ہو تو یہاں متخاصمین یعنی دونوں

[illegible]

مناظر مناظرہ کیلئے علت فاعلہ ہیں کہ ان کے [illegible]

(۳) علتِ مادیہ: اگر علت معلول کے اندر داخل ہو اور معلول [illegible] یعنی علت کے پائے جانے سے معلول کا پایا جانا ضروری نہ ہو تو اس کو اصطلاح [illegible] میں علتِ مادیہ کہتے ہیں جیسے لکڑی چارپائی کیلئے علتِ مادیہ ہے کہ چارپائی میں داخل تو ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ جب بھی لکڑی پائی جائے تو لازماً چارپائی بھی پائی جائے اور یہاں (یعنی ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف میں) نسبت بین الخصمین علتِ مادیہ ہے جو کہ مناظرہ میں داخل ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ جب بھی نسبت بین الخصمین پائی جائے تو لازماً مناظرہ بھی پایا جائے۔

(۴) علتِ غائیہ: اگر علت معلول کی ماہیت سے خارج ہو مگر معلول اس علت ہی کیلئے وجود میں آیا ہو تو اس کو علتِ غائیہ کہتے ہیں جیسا کہ چارپائی پر سونا چارپائی کیلئے علتِ غائیہ ہے کہ چارپائی سونے کیلئے ہی بنائی جاتی ہے مگر سونا چارپائی کی ماہیت وحقیقت میں داخل نہیں تو یہاں بھی اظہارِ صواب مُناظرہ کیلئے علتِ غائیہ ہے کہ مُناظرہ اظہارِ صواب کیلئے ہی کیا جاتا ہے مگر اظہارِ صواب مُناظرہ کی ماہیت وحقیقت میں داخل نہیں بلکہ مُناظرہ کی حقیقت سے خارج ہے کیونکہ مُناظرہ اور چیز ہے اور اظہارِ صواب اور چیز۔

فَالْاَوَّلُ مَافَسَّرَہٗ بِقَوْلِہٖ (وَالْمُجَادَلَۃُ هِیَ الْمُنَازَعَۃُ لَا لِاِظْهَارِ الصَّوَابِ بَلْ لِاِلْزَامِ الْخَصْمِ) فَاِنْ کَانَ الْمُجَادِلُ مُجِیْبًا کَانَ سَعْیُہٗ اَنْ لَّا یَلْزَمَ وَیَسْلَمَ عَنْ اِلْزَامِ الْغَیْرِ اِیَّاہُ وَاِنْ کَانَ سَائِلًا کَانَ سَعْیُہٗ اَنْ یُّلْزِمَ الْغَیْرَ وَقَدْ یَکُوْنُ السَّائِلُ وَالْمُجِیْبُ کِلَاهُمَا مُجَادِلَیْنِ فَلِذَا قَالَ قُدِّسَ سِرُّہٗ وَهِیَ الْمُنَازَعَۃُ الَّتِیْ تَدُلُّ عَلَی الْمُشَارَکَۃِ وَاَمَّا اِذَا کَانَ الْمُجَادِلُ اَحَدَهُمَا فَلَمَّا کَانَ مِنْ شَاْنِ غَیْرِ الْمُجَادِلِ اَنْ لَّا یَتَوَجَّہَ اِلٰی قَوْلِ الْمُجَادِلِ وَیُعْرِضَ عَنْہُ غُلِّبَ الْمُجَادِلُ وَاُطْلِقَ صِیْغَۃُ الْمُشَارَکَۃِ وَالثَّانِیْ مَابَیَّنَہٗ بِقَوْلِہٖ (وَالْمُکَابَرَۃُ هٰذِہٖ) اَیِ الْمُنَازَعَۃُ (لَا لِاِظْهَارِ الصَّوَابِ اِلَّا اَنَّہٗ لَا لِاِلْزَامِ الْخَصْمِ اَیْضًا) کَمَا اَنَّہٗ لَیْسَ لِاِظْهَارِ الصَّوَابِ وَتَذْکِیْرُ الضَّمِیْرِ فِیْ اَنَّہٗ لِاَنَّ الْمَصْدَرَ ذَا لتَّاءِ یُذَکَّرُ وَیُؤَنَّثُ

ترجمہ مع توضیحات: پس ان میں سے پہلا (یعنی مجادلہ) وہ ہے جس کی تفسیر ماتن علیہ الرحمۃ نے اپنے قول وَالْمُجَادَلَۃُ الخ سے کی ہے (پس فرمایا اور مجادلہ) وہ جھگڑا کرنے (یعنی سخت بحث کرنے کا نام ہے) اظہارِ صواب کیلئے نہیں بلکہ خصم (یعنی مد مقابل) کو الزام دینے (اور لاجواب

کرنے) کیلئے۔ پس اگر مجادل مجیب ہو (یعنی وہ مدعی ہو جس نے سائل کے جوابات دینا اپنے ذمے لیا ہے) تو اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اس کو لاجواب نہ کیا جائے اور وہ اپنے آپ کو دوسرے (مناظر) کے لاجواب کرنے سے سالم رکھے۔ اور اگر مجادل سائل ہو (یعنی وہ مناظر جو مدعی کی دلیل اور اس کے دعویٰ پر اعتراض وارد کرتا ہے) تو اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ دوسرے کو لاجواب کرے۔ اور کبھی سائل و مجیب دونوں مجادل ہوتے ہیں تو اسی وجہ سے مصنف قدس سرہ نے کہا اور وہ (مجادلہ) منازعت ہے جو مُشارکت پر دلالت کرتا ہے۔ اور لیکن جب ان میں سے ایک مجادل ہو تو اس وقت غیر مجادل کی شان یہ ہے کہ وہ مُجادل کی بات کی طرف توجہ ہی نہ کرے اور اس سے منہ پھیر لے۔ (لیکن جب وہ اس طرح نہیں کرتا) تو (مجادل کے حکم میں ہو جاتا ہے اسی لئے) فاضل ماتن رحمہ اللہ نے مجادل کو (اس پر) غلبہ دیا اور (تغلیباً) مُشارکت کا صیغہ (منازعت) بول دیا۔ اور (مجادلہ و مکابرہ میں سے) دوسرا وہ ہے جس کو ماتن علیہ الرحمۃ نے اپنے **قول وَالْمُكَابَرَةُ** الخ کے ساتھ بیان فرمایا ہے (اور مکابرہ) یہی مُنازعت (جھگڑا کرنا) ہے جو اظہارِ صواب کیلئے نہیں ہوتا، مگر بیشک وہ مدِّ مقابل کو لاجواب کرنے کیلئے بھی نہیں ہوتا جیسا کہ وہ اظہارِ صواب کیلئے نہیں ہے۔ اور انہ میں ضمیر کو مذکر لانا اس لئے ہے کہ مصدر ذوالتاء (یعنی وہ مصدر جس کے آخر میں تاء ہو) مذکر اور مؤنث (دونوں میں برابر) ہوتا ہے۔

شرح: مُجادلہ اور مُکابرہ کی تعریف کا حاصل

اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے مُجادلہ اور مُکابرہ کی تفصیل بیان کی ہے۔ مُجادلہ کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ مُجادلہ ایسی بحث کو کہتے ہیں جس سے مقصود اظہارِ صواب نہ ہو بلکہ مدمقابل کو لاجواب کرنا مقصود ہو اور مُکابرہ کی تعریف کا لُبِ لُباب یہ ہے کہ مُکابرہ ایسی بحث کا نام ہے جس سے نہ اظہارِ صواب مقصود ہو اور نہ مدمقابل کو لاجواب کرنا مقصود ہو بلکہ محض تکبّر اور سینہ زوری کے طور پر حقائق کے انکار کرنے کیلئے ہو۔ جیسے سُوفسطائیہ کی بحثیں۔

فائدہ نمبر (۱) جو بحث محض اپنے علم کے اظہار کیلئے کی جائے اس کو مظاہرہ کہا جائے گا۔ البتہ اگر اس کے ساتھ تکبر بھی موجود ہو تو پھر اس کو مُکابرہ کہا جا سکتا ہے۔ فَافْهَمْ

فائدہ نمبر (۲) چونکہ مُجادلہ اور مُکابرہ عموماً جھگڑا کے انداز میں ہوتے ہیں اس لئے ان کی

تعریف میں فاضل ماتن رحمہ اللہ نے منازعت کا لفظ استعمال کیا ہے۔

فائدہ نمبر (۳) مُجادلہ، مُکابرہ اور مُظاہرہ میں فرق

مجادلہ اور مکابرہ میں فرق یہ ہے کہ مجادلہ میں مدِ مُقابل کو لاجواب کرنا مقصود ہوتا ہے اور مکابرہ میں مدمقابل کو لاجواب کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ محض تکبر اور سینہ زوری کے طور پر حقائق کا انکار کرنا مقصود ہوتا ہے یا ازراہِ تکبر صرف اپنے علم کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور مکابرہ ومظاہرہ میں فرق یہ ہے کہ مکابرہ میں تکبر اور سینہ زوری ہوتی ہے اور مظاہر میں کسی اچھی نیت سے اپنے علم کا اظہار مقصود ہوتا ہے یعنی اس میں تکبر اور سینہ زوری نہیں ہوتی۔ متقدمین نے اگرچہ مظاہر کا ذکر نہیں کیا لیکن چونکہ اس مقام میں اس کو پیشِ نظر رکھنا مناسب ہے اس لئے ہم نے اس کو ذکر کردیا۔ فَلْيُتَفَكَّرْ۔

فائدہ نمبر (۴) مُناظرہ، مُجادلہ، مُکابرہ اور مُظاہرہ کا حکم

مُناظرہ بفرقِ ضرورت کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی جائز و مستحن، اور مجادلہ نیک نیتی سے ہو تو جائز ہے مثلاً ایک مناظر کو معلوم ہے کہ اس کا مدمقابل ایسا ہٹ دھرم بدمذہب ہے کہ حق کو قبول کرنے کیلئے بالکل تیار نہیں تو وہ اس سے احسن طریقہ سے مجادلہ کرسکتا ہے۔

قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِىْ هِىَ اَحْسَنُ ط

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اور ان سے اس طریقہ پر بحث کرو جو سب سے بہتر ہو (سورۂ نحل آیت ۱۲۵)

اور نیک نیتی کے بغیر مجادلہ ناجائز وحرام ہے اور مکابرہ مطلقاً ناجائز وحرام ہے۔ دونوں کی دلیل یہ حدیث ہے۔ عَنْ كَعْبِ ابْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُجَارِىَ بِهِ الْعُلَمَاءَ اَوْلِيُمَارِىَ بِهِ السُّفَهَاءَ اَوْيَصْرِفَ بِهٖ وُجُوْهَ النَّاسِ اِلَيْهِ اَدْخَلَهُ اللّٰهُ النَّارَ رَوَاهُ التِّرْمِذِىُّ وَرَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ (مشکوۃ شریف ۳۴)

ترجمہ: حضرت کعب بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمانِ مقدس ہے کہ جس شخص نے علم کو اس لئے طلب کیا کہ اس کے ذریعے علماء سے مقابلہ کرے یا اس کے ذریعے بے وقوفوں سے جھگڑے یا اس کے ذریعے لوگوں کے چہرے اپنی طرف مائل کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائے گا۔ اس حدیث کو امام ترمذی نے روایت

کیا اور ابن ماجہ نے یہ حدیث حضرت ابن عمر سے روایت کی ہے۔
اور مظاہرہ بوقتِ ضرورت اور بمقتضائے مصلحت جائز ہے۔
لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ. (مشکوٰۃ شریف پہلی حدیث صفحہ ۱۱)
ترجمہ: کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔
فائدہ نمبر (۵) مُبَاهَلَہ: مُباہلہ کے لغوی معنی ہیں ایک دوسرے پر لعنت کرنا اور علماء کی اصطلاح میں ایک دوسرے کے حق میں دعاءِ ضرر کرنا مُباہلہ ہے۔ بحت ضرورت کے وقت جبکہ اس کے بغیر اظہار حق کا کوئی سبیل نہ ہو تو ایسے وقت میں مُباہلہ کرنا جائز ہے۔ هٰذَا مَا ظَهَرَ عِنْدِیْ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

مُجادلہ کی قسمیں اور ایک اعتراض کا جواب

شارح علیہ الرحمۃ نے مجادلہ کی تین قسمیں بیان فرمائی ہیں (۱) مجادل صرف مدعی ہو (۲) مجادل صرف سائل ہو (۳) دونوں مجادل ہوں۔ جب دونوں مجادل ہوں تو ان پر مجادلہ کی مذکورہ تعریف کا صادق آنا تو ظاہر ہے کیونکہ مصنّف علیہ الرحمۃ نے مجادلہ کی تعریف میں فرمایا اور مجادلہ منازعت (آپس میں جھگڑنا) ہے۔ اور چونکہ منازعت باب مُفاعلہ سے مصدر ہے اور باب مفاعلہ میں فعل فاعل ومفعول دونوں کی جانب سے صادر ہوتا ہے تو اس اعتبار سے منازعت کا لفظ مشارکت پر دلالت کرتا ہے لہٰذا جب سائل ومدعی دونوں مجادل ہوں تو ان پر مجادلہ کی مذکورہ تعریف صادق آئے گی۔ اور جب ان میں سے ایک مجادل ہو تو اس پر تعریف کا صادق آنا محلِ نظر ہے کیونکہ یہاں منازعت ایک جانب سے ہوگی حالانکہ ابھی بتایا جاچکا ہے کہ منازعت باب مفاعلہ سے مصدر ہے جس میں فعل جانبین سے صادر ہوتا ہے تو جب یہاں منازعت جانبین سے نہیں ہے تو مجادلہ کی مذکورہ تعریف بھی اس پر صادق نہیں آئے گی۔ حالانکہ اصطلاح میں اس کو مجادلہ کہا جاتا ہے پس مجادلہ کی اس صورت پر صادق نہ آنے کی وجہ سے یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس اعتراض کا جواب اپنے قول فَلَمَّا كَانَ الخ سے دیا ہے۔ توضیح جواب یہ ہے کہ جب دونوں میں سے ایک مجادل ہو تو غیر مجادل کی شان یہ ہے کہ وہ مجادل کی بات کی طرف توجہ ہی نہ دے اور اس سے منہ پھیر لے لیکن وہ اس طرح نہیں کرتا بلکہ الٹا اس کی بات کی طرف توجہ کرتا اور اس سے بحث ومباحثہ کرتا ہے تو ایسی صورت میں وہ اپنی شان کے خلاف عمل کرنے کی وجہ سے

مجادل کے حکم میں آجاتا ہے تو اسی وجہ سے ماتن علیہ الرحمۃ نے مجادل کو اس پر قیاس کر کے واحد مذکر بحث پر تغلیباً مشارکت کا صیغہ مناظرت بول دیا۔

ایک سوال کا جواب

فاضل ماتن علیہ الرحمۃ نے مکابرہ کی تعریف میں لکھا الا انہ لا لالزام الخصم اس عبارت میں انہ کی ہ ضمیر کو مکابرہ کی طرف لوٹایا اس پر سوال ہوتا تھا کہ ہ ضمیر مذکر کی ہے اور مکابرہ مؤنث کا صیغہ ہے کیونکہ اس کے آخر میں تاء ہے جو کہ تانیث کی علامت ہے مؤنث کے صیغہ کی طرف مذکر کی ضمیر کیسے لوٹائی جا سکتی ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ نے وتذکیر الضمیر سے اس سوال کا جواب دیا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ مکابرہ مصدر ذو التاء ہے یعنی ان مصادر میں سے ہے جن کے آخر میں تاء ہوتی ہے اور یہ تاء تانیث کی علامت نہیں ہے حتی کہ لفظ مکابرہ کو مؤنث کا صیغہ سمجھا جائے۔ بلکہ یہ تاء مصدریہ ہے اور وہ مصادر جن کے آخر میں تاء مصدریہ ہو وہ مذکر و مؤنث میں برابر ہوتے ہیں یعنی جس طرح ان کا اطلاق مؤنث پر ہو سکتا ہے اسی طرح ان کا اطلاق مذکر پر بھی ہو سکتا ہے لہٰذا ان کی طرف مذکر کی ضمیر لوٹانا درست ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ مِنْ تَعْرِيْفِ الْمُنَاظَرَةِ وَضِدَّيْهَا الَّذَيْنِ بِهِمَا تُبَيَّنُ حَقِيْقَتُهَا كَمَا قَالَ الْمُحَقِّقُوْنَ حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ تُبَيَّنُ بِاَضْدَادِهَا وَكَانَ النَّقْلُ مِنَ الْكِتَابِ اَوْ مِنَ الثِّقَةِ فِيْ زَمَانِنَا اَوْلٰى مِنَ الْاِثْبَاتِ بِالدَّلِيْلِ لِكَوْنِهٖ مُفْضِيًا اِلٰى كَثْرَةِ النِّزَاعِ اَرْدَفَهٗ بِتَعْرِيْفِهٖ فَقَالَ (وَالنَّقْلُ هُوَ الْاِتْيَانُ بِقَوْلِ الْغَيْرِ عَلٰى مَاهُوَ عَلَيْهِ بِحَسْبِ الْمَعْنٰى مُظْهِرًا اَنَّهٗ قَوْلُ الْغَيْرِ) يُرِيْدُ اَنَّهٗ لَا يَلْزَمُ فِي النَّقْلِ الْاِتْيَانُ بِقَوْلِ الْغَيْرِ بِحَيْثُ لَا يَتَغَيَّرُ لَفْظُهٗ بَلْ اِنَّمَا يَلْزَمُ الْاِتْيَانُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ مَعْنَاهُ وَمَعَ ذَالِكَ يَلْزَمُ اِظْهَارُ اَنَّهٗ قَوْلُ الْغَيْرِ كَاَنْ يَّقُوْلَ مَثَلًا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اَلنِّيَّةُ فِي الْوُضُوْءِ لَيْسَتْ بِفَرْضٍ وَاَمَّا الْاِتْيَانُ بِقَوْلِ الْغَيْرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَظْهَرُ مِنْهُ اَنَّهٗ قَوْلُ الْغَيْرِ لَا صَرِيْحًا وَلَا ضِمْنًا وَلَا كِنَايَةً وَلَا اِشَارَةً فَهُوَ اقْتِبَاسٌ وَالْمُقْتَبِسُ مُدَّعٍ فِيْ اِصْطِلَاحِهِمْ۔

ترجمہ مع توضیحات: پھر جب ماتن علیہ الرحمۃ مناظرہ اور اس کی دو ضدوں (مجادلہ اور مکابرہ) کی تعریف سے فارغ ہوئے جن کے ساتھ اس (مناظرہ) کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے جیسا کہ

محققین نے فرمایا کہ اشیاء کی حقیقتیں ان کی ضدوں سے واضح ہوتی ہیں۔ اور ہمارے زمانے میں (کسی بات کو) دلیل کے ساتھ ثابت کرنے سے کتاب یا مجتہد (یعنی معتمد شخص) سے نقل کرنا بہتر ہے۔ کیونکہ (کسی بات کو دلیل سے ثابت کرنا) بہت جھگڑے کی طرف لے جاتا ہے۔ (جب ہمارے زمانے میں عقلی دلیل پیش کرنے سے نقلی دلیل پیش کرنا بہتر ہے) تو (اس وجہ سے) ماتن علیہ الرحمۃ اس کے بعد (یعنی مناظرہ اور اس کی دو ضدوں کے بعد) اس کی (یعنی نقل کی) تعریف کو لائے۔ پس فرمایا اور نقل غیر کے قول کو ایسے طریقے پر لانا ہے جس پر وہ قول کے اظہار سے ہے یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ وہ غیر کا قول ہے، ماتن علیہ الرحمۃ کی مراد یہ ہے کہ نقل میں غیر کے قول کو اس طرح لانا لازم نہیں کہ اس کے الفاظ تبدیل نہ ہوں بلکہ صرف اس کو اس طریقے پر لانا لازم ہے کہ اس کا معنی تبدیل نہ ہو اور اس کے ساتھ یہ ظاہر کرنا بھی لازم ہے کہ وہ غیر کا قول ہے۔ مثلاً یوں کہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نیت وضو میں فرض نہیں ہے۔ اور لیکن غیر کے قول کو ایسے طریقے پر لانا کہ اس سے یہ ظاہر نہ ہو کہ وہ غیر کا قول ہے نہ صراحۃً (ظاہر ہو) اور نہ ضمناً اور نہ کنایۃً اور نہ اشارۃً تو وہ اقتباس ہے اور مقتبس (اقتباس کرنے والا) ان (اہلِ مناظرہ) کی اصطلاح میں مدعی ہے۔ (تو اس پر مدعی کے احکام جاری ہوں گے)

شرح: ربطِ متن اور ایک سوال کا جواب

شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ سے فَقَالَ تک آنے والے متن کی تمہید ہے اور اس میں وکان النقل الخ سے شارح علامہ ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ مناظرہ میں عقلی دلیلیں بھی دی جاتی ہیں اور نقل بھی پیش کی جاتی ہے تو ماتن علیہ الرحمۃ نے نقل کو مقدم کیوں کیا؟ جواب کی توضیح یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں بہتر یہ ہے کہ مدعی بجائے اپنی عقل سے دلیل دینے کے کسی مستند کتاب یا معتمد عالم سے اپنے دعویٰ کو ثابت کرے۔ کیونکہ عقلی دلیل نزاع اور جھگڑے کا سبب بنتی ہے اور نقل پیش کر دینے سے جھگڑا ختم ہو جاتا ہے کہ جب مدمقابل کی مسلمہ شخصیت یا معتمد کتاب سے نقل پیش کر دی جائے تو اس کو انکار کی گنجائش نہیں رہتی اس کے باوجود بھی اگر وہ انکار کرے تو اس کا انکار مکابرہ تصور کیا جائے گا۔ جب نقلی دلیل عقلی دلیل سے بہتر ہے تو اسی وجہ سے ماتن علیہ الرحمۃ نے نقل کی تعریف کو دلیل کی تعریف پر مقدم کیا ہے اور اس

لئے بھی نقل کی تعریف کو مقدم کیا ہے کہ نقل سے مراد صرف نقلی دلیل ہے اور دلیل عام ہے کہ عقلی دلیل کو بھی دلیل کہتے ہیں اور نقلی دلیل کو بھی اور خاص عام پر مقدم ہوتا ہے۔

فائدہ: نقل کی صورتیں

معتمد عالم یا مستند کتاب سے نقل کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ بعینہٖ اپنا دعوی اس سے نقل کر دے مثلاً کسی نے دعوی کیا کہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے پھر بطور دلیل کہا کہ ہدایہ میں اسی طرح موجود ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اپنے دعوی کی دلیل کسی مستند کتاب یا معتمد عالم سے نقل کر دے۔

نقل کی تعریف کا حاصل

نقل کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ نقل نام ہے غیر کے قول کو ایسے طریقے پر لانے کا جس پر وہ معنی کے اعتبار سے ہے۔ یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ وہ غیر کا قول ہے۔ باقی عبارت واضح ہے اس کی تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّهٗ بَعْدَ مَانَقَلَ اَحَدُ الْمُتَخَاصِمَيْنِ قَوْلًا اِنْ كَانَتْ صِحَّتُهٗ وَكَوْنُهٗ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ مَعْلُوْمَةً لِلْاٰخَرِ فَلَا يَصِحُّ طَلَبُ تَصْحِيْحِهٖ فَاِنَّهٗ مَعَ الْعِلْمِ بِذٰلِكَ لَوْطَلَبَ تَصْحِيْحَهٗ كَانَ مُكَابِرًا اَوْمُجَادِلًا وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَعْلُوْمَةً لَابُدَّلَهٗ مِنْ طَلَبِ التَّصْحِيْحِ وَاِلَّا لَمْ يَكُنْ مُنَاظِرًا وَلِهٰذَا اَرْدَفَ قُدِّسَ سِرُّهٗ تَعْرِيْفَ النَّقْلِ بِتَعْرِيْفِ التَّصْحِيْحِ فَقَالَ (تَصْحِيْحُ النَّقْلِ هُوَ بَيَانُ صِدْقِ نِسْبَتِهٖ مَا) اَیْ قَوْلٌ (نُسِبَ اِلَى الْمَنْقُوْلِ عَنْهُ) وَقَوْلُهٗ تَصْحِيْحُ النَّقْلِ اَوْلٰى مِنْ قَوْلِ الْقَاضِى الْعَضُدِ صِحَّةُ النَّقْلِ لِاَنَّ الظَّاهِرَ مِنْهُ كَوْنُ النَّقْلِ صَحِيْحًا وَلَا يُطْلَبُ ذٰلِكَ بَلْ يُطْلَبُ التَّصْحِيْحُ وَهُوَ اِظْهَارُ اَنَّ مَانَسَبَ النَّاقِلُ اِلَى الْمَنْقُوْلِ عَنْهُ مَنْسُوْبٌ اِلَيْهِ فِىْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَافْهَمْ وَتَرْكُ الْعَطْفِ لِاَنَّ التَّصْحِيْحَ مِنْ مُتَعَلِّقَاتِ النَّقْلِ

ترجمہ مع توضیحات: پھر جان لیجئے کہ بعد اس کے کہ متخاصمین (دونوں مناظروں) میں سے ایک نے کوئی قول نقل کیا تو اگر اس کی صحت اور اس کا واقع کے مطابق ہونا دوسرے (مناظر) کو

معلوم ہو تو اس کی تصحیح کا طلب کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ (مناظر) اس بات کو جاننے کے باوجود اگر اس کی تصحیح طلب کرے تو مکابر یا مجادل ہوگا۔ (کیونکہ اگر اس قول کی صحت کو جاننے کے باوجود محض از راہ تکبر وہٹ دھرمی تصحیح نقل طلب کرتا ہے تو مکابر ہے اور اگر مد مقابل کو لاجواب کرنے کی غرض سے طلب کرتا ہے تو مجادل ہے)۔ اور اگر (اس قول کی صحت اسے) معلوم نہ ہو تو اس کیلئے تصحیح کا طلب کرنا ضروری ہوگا ورنہ (یعنی اگر تصحیح طلب نہ کرے تو) وہ مناظر نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے ماتن علیہ الرحمۃ نقل کی تعریف کے پیچھے تصحیح نقل کی تعریف کو لائے پس فرمایا۔ (اہل مُناظرہ کی اصطلاح میں) تصحیح نقل وہ اس (نقل) کی نسبت کی سچائی کا بیان ہے۔ وہ ہے جو یعنی وہ قول ہے جو منقول عنہ کی طرف منسوب کیا گیا ہو اور ماتن علیہ الرحمۃ کا قول تصحیح النقل قاضی عضد کے قول صحۃ النقل سے بہتر ہے۔ کیونکہ قاضی عضد کے قول کا ظاہر (معنی) ہے "نقل کا صحیح ہونا" حالانکہ اس کو (یعنی نقل کے صحیح ہونے کو) طلب نہیں کیا جاتا بلکہ (نقل کو) صحیح ثابت کرنا طلب کیا جاتا ہے۔ اور وہ (یعنی نقل کو صحیح ثابت کرنا) اس بات کو ظاہر کرنے (کا نام) ہے کہ جو چیز ناقل نے منقول عنہ کی طرف منسوب کی ہے وہ نفس الامر میں بھی اس کی طرف منسوب ہے۔ پس (صِحَّۃُ النَّقْلِ اور تَصْحِیْحُ النَّقْلِ کے فرق کو) سمجھ لے۔

اور ماتن علیہ الرحمۃ نے (**تصحیح النقل** پر حرف) عطف لانا ترک کیا ہے، کیونکہ تَصْحِیْحُ النَّقْلِ نقل کے مُتعلقات میں سے ہے (جبکہ معطوف ومعطوف علیہ ایک دوسرے کا غیر ہوتے ہیں)۔

حاشیہ نمبر ۱۱۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۵۵ پر شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت وَكَانَ النَّقْلُ الخ کا ترجمہ یوں کیا ہے" کتاب اللہ اور ثقہ لوگوں سے نقل ہمارے زمانہ میں (مسئلہ کو عقلی) دلیل سے ثابت کرنے سے زیادہ بہتر ہے" اھ۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں الکتاب سے صرف کتاب اللہ مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ دوسری کتابوں سے نقل بھی درست ہے مثلاً کوئی شخص دعوی کرے کہ وضو میں نیت سنت ہے اور بطور دلیل نقلی کے کہے کہ ہدایہ میں اسی طرح لکھا ہوا ہے تو کوئی عاقل اس نقل کو غیر صحیح نہیں کہے گا حالانکہ یہ نقل ہدایہ سے ہے کتاب اللہ سے نقل نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ الکتاب سے صرف کتاب اللہ مراد لینا درست نہیں۔ ہاں یوں کہنا صحیح ہے کہ الکتاب میں الف لام عہدی ہے اور اس سے مراد وہ کتاب ہے جو مد مقابل کے نزدیک مستند اور معتمد ہو فافهم وتدبر اگر "ثقہ لوگوں سے نقل" کے مفہوم کو توسیع دی جائے اور اس میں معتمد کتب سے ان کے اقوال کو نقل کرنا بھی داخل کیا جائے تو الکتاب سے صرف کتاب اللہ مراد ہو سکتی ہے مگر یہ خلاف ظاہر اور تاویل بعید ہے۔ فَتَأَمَّلْ

شرح: تمہیدی گفتگو اور تصحیحِ نقل کی تعریف

شارح علامہ نے فرمایا کہ جب ایک مناظر کوئی قول نقل کرتا ہے تو اب دوسرے مناظر دو حالتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ اس قول کی صحت اور اس کا واقع کے مطابق ہونا (یعنی جس طرح ناقل نے نقل کیا ہے معنوی اعتبار سے بالکل ویسے ہونا) اس کو معلوم ہو ایسی صورت میں وہ تصحیح نقل کا مطالبہ نہیں کرسکتا اگر مطالبہ کرے گا تو اس کو مجادل یا مکابر قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ ایسی صورت میں ظاہر یہ ہے کہ از راہِ تکبر محض اپنی علمیت کو بگھارنے کیلئے خواہ مخواہ بحث کو طول دے رہا ہے اس صورت میں مکابر کہلاتا ہے یا مدِ مقابل کو لاجواب کرنے کیلئے ایسا کر رہا ہے اور اس صورت میں مجادل ہے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ جس طرح ناقل نے نقل کیا ہے، معنوی اعتبار سے یہ قول بالکل اسی طرح ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کیلئے نقل کی تصحیح کا طلب کرنا ضروری ہے صرف دوسرے مناظر کی نقل پر اعتماد کرنا جائز نہیں' کیونکہ نقل میں کئی خرابیاں ہوا کرتی ہیں۔ اگر اس حالت میں وہ تصحیحِ نقل کا مطالبہ نہیں کرتا تو وہ مناظرہ نہیں کہلائے گا بلکہ محض سامع کہلائے گا۔ جب واضح ہوگیا کہ نقل کے بعد تصحیحِ نقل کی ضرورت ہوتی ہے تو اسی لئے ماتن علیہ الرحمۃ نے نقل کی تعریف کے بعد تصحیحِ نقل کی تعریف ذکر کی۔ تمہیدی گفتگو کے بعد معلوم ہونا چاہئے کہ تصحیحِ نقل کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ تصحیحِ نقل اس قول کی نسبت کے سچ اور صحیح ہونے کا بیان ہے جو منقول عنہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

مصنف کی تعریف کے الفاظ کا بہتر ہونا

فاضل ماتن نے تعریف میں تَصْحِيحُ النَّقْلِ کا لفظ استعمال کیا ہے اور قاضی عضدالدین رحمۃ اللہ علیہ نے صِحَّةُ النَّقْلِ کا لفظ۔ چنانچہ اپنے رسالہ عضدیہ میں فرمایا اِذَا قُلْتَ بِكَلَامٍ اِنْ كُنْتَ نَاقِلًا فَيُطْلَبُ مِنْكَ الصِّحَّةُ جب تو کسی کلام کے ساتھ قول کرے اگر تو ناقل ہے تو تجھ سے صحتِ نقل طلب کی جائے گی (رسالہ عضدیہ مع شرح ملا صادق ملحقہ برشیدیہ ص ۱۴)۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول تصحيح النقل قاضی عضد کے قول صِحَّةُ النَّقْلِ سے بہتر ہے۔ کیونکہ صِحَّةُ النَّقْلِ کا ظاہری معنی ہے نقل کا صحیح ہونا (یعنی منقول قول کا حق ہونا) اور ناقل سے

کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ بلکہ اس سے تو نقل کو صحیح ثابت کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اور نقل کو صحیح ثابت کرنے کا معنی یہ ہے کہ جو چیز ناقل نے منقول عنہ کی طرف منسوب کی ہے وہ واقعی اس کی طرف منسوب ہے اور اسی کو تَصْحِيْحُ النَّقْل کہتے ہیں۔ مثلاً کسی نے کہا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے تو اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ وضو میں نیت کی فرضیت کا صحیح اور حق ہونا ثابت کرو بلکہ اس سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کتب شافعیہ میں دکھاؤ۔ پس اگر وہ کتبِ شافعیہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بِلَفْظِهٖ دکھادے یا اس کے ہم معنی الفاظ دکھادے تو وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائے گا۔ پھر شارح علامہ نے قاضی عضد کے قول کو غیر صحیح نہیں کہا اس لئے کہ یہاں صِحَّةُ النَّقْل سے مجازاً تصحیح النقل مراد ہے۔

ایک سوال کا جواب

وَتَرَكَ الْعَطْفَ سے شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ مجادلہ اور مناظرہ وغیرہ کی تعریفات کے درمیان حرفِ عطف لائے ہیں۔ نقل اور تصحیح نقل کی تعریف کے درمیان حرفِ عطف کیوں نہیں لائے؟ جواب کی توضیح یہ ہے کہ حرفِ عطف ان دو چیزوں کے درمیان لایا جاتا ہے جن میں مغایرت ہو۔ نقل اور تَصْحِيْحُ النَّقْل میں کوئی مغایرت نہیں ہے کیونکہ تَصْحِيْحُ النَّقْل نقل کے متعلقات میں سے ہے نہ کہ اس کا غیر۔ اسی وجہ سے ان کے درمیان ماتن علیہ الرحمۃ حرفِ عطف نہیں لائے۔

(وَالْمُدَّعِيْ مَنْ) هٰذَا اَوْلٰى مِنْ قَوْلِ الْبَعْضِ مَالِاَنَّ الْمُنَاظَرَةَ اِنَّمَا تَكُوْنُ بَيْنَ ذَوَاتِ الْعُقُوْلِ (نَصَبَ نَفْسَهٗ لِاِثْبَاتِ الْحُكْمِ) اَيْ تَصَدّٰى لِاَنْ يُّثْبِتَ الْحُكْمَ الْخَبَرِيَّ الَّذِيْ تَكَلَّمَ بِهٖ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ اِثْبَاتٌ فَلَا يَرِدُ مَاقِيْلَ اَنَّهٗ يَصْدُقُ هٰذَا التَّعْرِيْفُ عَلَى النَّاقِضِ بِالنَّقْضِ الْاِجْمَالِيِّ وَالْمُعَارِضِ وَهُمَا لَيْسَا بِمُدَّعِيَيْنِ فِيْ عُرْفِهِمْ لِاَنَّهُمَا لَمْ يَتَصَدَّيَا لِاِثْبَاتِ الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ اِثْبَاتٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ نَفْيٌ لِاِثْبَاتِ حُكْمٍ تَصَدّٰى بِاِثْبَاتِهِ الْخَصْمُ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُعَارَضَةٌ لِدَلِيْلِهٖ (بِالدَّلِيْلِ) فِيْمَا اِذَا كَانَ الْحُكْمُ نَظَرِيًّا (اَوِ التَّنْبِيْهِ) فِيْمَا اِذَا كَانَ بَدِيْهِيًّا غَيْرَ اَوَّلِيٍّ قَالَ الْمُصَنِّفُ فِيْمَا نُقِلَ عَنْهُ فِيْهِ مُسَامَحَةٌ لِاَنَّ التَّنْبِيْهَ لَا يُفِيْدُ الْاِثْبَاتَ كَمَا سَيَجِيْئُ تَمَّ كَلَامُهٗ فَاِنْ قُلْتَ لَمَّا كَانَ التَّنْبِيْهُ غَيْرَ مُفِيْدٍ لِلْاِثْبَاتِ لَا يَصِحُّ تَعَلُّقُ قَوْلِهٖ بِالتَّنْبِيْهِ بِقَوْلِهٖ لِاِثْبَاتِ

الحُكْمِ لَكِنَّهُ حُكْمٌ بِالْمُسَامَحَةِ الَّتِي هِيَ اِرَادَةُ خِلَافِ الظَّاهِرِ قُلْتُ يُمْكِنُ
تَصْحِيحُ النَّقْلِ بِاِرَادَةِ عُمُومِ الْمَجَازِ فِي الْاِثْبَاتِ بِاَنْ يُرَادَ بِالْاِثْبَاتِ تَمَكُّنُ
الْحُكْمِ فِي ذِهْنِ الْمُخَاطَبِ وَذَالِكَ قَدْ يَكُوْنُ بِالْاِثْبَاتِ وَقَدْ يُوْجَدُ بِالْاِظْهَارِ

ترجمہ مع توضیحات: اور مدعی وہ شخص ہے یہ (یعنی ماتن علیہ الرحمۃ کا مَــــن کہنا) بعض کے ما کہنے سے بہتر ہے، کیونکہ مناظرہ محض ذوی العقول کے درمیان ہوتا ہے (مدعی وہ شخص ہے) جو اپنے آپ کو حکم کے ثابت کرنے کیلئے کھڑا کرے۔ یعنی جو اس بات در پے ہو کہ وہ اس حکم خبری کو ثابت کرے گا جس کے ساتھ اس نے کلام کیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اثبات ہے (نفی نہیں ہے)۔ پس وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو یوں کیا گیا کہ یہ تعریف نقضِ اجمالی کے ساتھ نقض وارد کرنے والے پر اور مُعارضہ کرنے والے پر صادق آتی ہے حالانکہ وہ دونوں اہلِ مُناظرہ کے عرف میں مدعی نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ اس حیثیت سے اثباتِ حکم کے در پے نہیں ہوئے کہ وہ اثبات ہے بلکہ اس حیثیت سے (در پے ہوئے ہیں) کہ وہ اس حکم کے اثبات کی نفی ہے جس کے در پے مدمقابل ہوا اور اس حیثیت سے کہ وہ مدِّ مُقابل کی دلیل کا مُعارضہ ہے۔ (آنے والے متن پر مدعی کی تعریف مکمل ہوتی ہے پس مدعی کی مکمل تعریف یہ ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو) دلیل کے ساتھ (حکم کو ثابت کرنے کیلئے اپنے آپ کو کھڑا کرے) اس صورت میں جبکہ حکم نظری ہو۔ یا تنبیہ کے ساتھ (حکم کو ثابت کرنے کیلئے اپنے آپ کو کھڑا کرے) اس صورت میں جبکہ حکم بدیہی غیر اولی ہو۔ مصنف رحمہ اللہ سے جو (عبارت) منقول ہے اس میں انہوں نے فرمایا کہ اس (تعریف) میں مسامحت (یعنی چشم پوشی) ہے۔ کیونکہ تــنبیـــہ اثبات کا فائدہ نہیں دیتی جیسا کہ عنقریب آئیگا مصنف کا کلام پورا ہوگیا۔ پس اگر تو کہے کہ جب تــنبیـہ اثباتِ حکم کا فائدہ نہیں دیتی تو اس کے قوا

تنبیہ نمبر ۱۲۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ شرح اردو رشیدیہ نے ص ۵۹ پر شارح کی عبارت وَتَرَكَ الْعَطْ الخ کا ترجمہ یوں کیا ہے ''اور مصنف نے (تَصْحِيحُ النَّقْلِ پر) فاء کو ترک کیا ہے اس لئے کہ تصحیح کوئی علیحدہ نہیں ہے بلکہ نقل کے متعلقات ہی میں سے ہے اور فاء وہاں لائی جاتی ہے جہاں مغایرت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ شارح کی عبارت وَتَرَكَ الْعَطْفَ میں الْعَطْفُ مضاف الیہ ہے اور اس کا مضاف حرف محذوف ہے اصل عبارت یوں تھی وَتَرَكَ حَرْفَ الْعَطْفِ جس کا معنی ہے ''اور مصنف نے حرفِ عطف کو ترک کیا'' اس حرفِ عطف کو فاء کے ساتھ خاص کرنا عجیب بات ہے خاص کر جبکہ دیگر مقامات پر فاضل ماتن رحمہ اللہ دو متغایر چیزوں کے درمیان حرف عطف واؤ لائے ہیں نہ کہ فاء۔ فَافْهَمْ وَتَدَبَّرْ۔

(ہیں مخاطب کے) ذہن میں حکم کو پختہ کرنا مراد لیا جائے اور یہ (اس طور پر کہ اثبات حکم) متعلق کرنا صحیح نہ ہوگا تو مصنف رحمہ اللہ نے مسامحت (چشم پوشی) کا علم لگایا ہو کہ خلاف ظاہر کے مراد لینے (کا نام ہے)۔ میں (جواباً) کہوں گا کہ ... کو اثبات حکم کے) متعلق کرنے کی تصحیح اثبات (حکم) میں عموم مجاز کے مراد لینے کے ... کو اثبات حکم سے مخاطب کے ذہن میں حکم کا پختہ کرنا مراد لیا جائے اور یہ ممکن ہے اس طور پر کہ اثبات حکم کا پختہ کرنا) کبھی (حکم کے) ثابت کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی (یعنی مخاطب کے ذہن میں حکم کا پختہ کرنا) کبھی ... (یعنی حکم کے) ظاہر کردینے کے ساتھ (بھی) پایا جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کی تعریف کے الفاظ کا بہتر ہونا

شرح:
فاضل ماتن رحمہ اللہ نے مدعی کی تعریف کرتے ہوئے وَالْمُدَّعِیْ مَنْ نَصَبَ نَفْسَهٗ لِاِثْبَاتِ الْحُكْمِ فرمایا اور بعض حضرات نے مدعی کی تعریف یوں کی ہے وَالْمُدَّعِیْ مَانَصَبَ نَفْسَهٗ لِاِثْبَاتِ الْحُكْمِ الخ شارح علامہ فرماتے ہیں کہ فاضل ماتن کا مدعی کی تعریف میں لفظِ مَنْ استعمال کرنا بعض حضرات کے لفظِ ما استعمال کرنے سے بہتر ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مَا حَقِیْقَتاً غیر ذَوِی الْعُقُوْل کیلئے استعمال ہوتا ہے اور لفظِ مَنْ حَقِیْقَتاً ذَوِی الْعُقُوْل کیلئے آتا ہے اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ مناظرہ صرف ذَوِی الْعُقُوْل کے درمیان ہوتا ہے تو ماتن علیہ الرحمۃ نے حقیقی لفظ استعمال کیا ہے اور بعض حضرات نے مجازی لفظ اور ظاہر ہے کہ حقیقی لفظ کا استعمال کرنا مجازی لفظ کے استعمال کرنے سے بہتر ہے لہٰذا مدعی کی تعریف میں فاضل ماتن کا مَنْ کہنا بعض حضرات کے مَا کہنے سے بہتر ہوا۔

ایک اعتراضِ مُقدر کا جواب

شارح علیہ الرحمۃ نے نَصَبَ نَفْسَهٗ لِاِثْبَاتِ الْحُكْمِ کی تفسیر تَصَدّٰی لِاَنْ یُّثْبِتَ الْحُكْمَ الْخَبَرِیَّ الَّذِیْ تَكَلَّمَ بِهٖ کے ساتھ کی ہے۔ یہ ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وہ مناظر جو سائل کی حیثیت سے مناظرے میں کھڑا ہوا اور اس نے اپنے آپ کو حکم کے ثابت کرنے کیلئے کھڑا نہیں کیا بلکہ مدعی کے دعوی کی نفی کرنے کیلئے کھڑا کیا ہے لیکن جب وہ مدعی کی دلیل پر منع یا نقض یا معارضہ کی صورت میں سوال کر چکتا ہے تو اس کے جواب دینے کے وقت مدعی سائل بن جاتا ہے اور یہ سائل مدعی بن جاتا ہے جیسا کہ آگے آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ تو اس (مدعی) پر (جو کہ

پہلے سائل تھا) مدعی کی مذکورہ تعریف صادق نہیں آتی لیکن اس نے اپنے اس حکم ... کیلئے لفظ نہیں کیا بلکہ معلل کے دلائل کے جوابات دینے کیلئے لایا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس اعتراض کا جو جواب دیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ نصب اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ معنی التصدی ہے۔ لہذا پوری عبارت کا معنی یہ ہے کہ مدعی وہ ہے جو اس بات کے درپے ہو کہ حکم خبری کو ثابت کرے گا جس کے ساتھ اس نے کلام کیا ہے ظاہر ہے کہ سائل جب نقض یا معارضہ کی صورت میں سوال کر چکتا ہے تو اس کے کلام میں جو حکم خبری ہوتا ہے وہ اس کے ثابت کرنے کا ذمہ دار ہوتا ہے تو ایسی صورت لا محالہ ضرور اس بات کے درپے ہوتا ہے کہ جس حکم خبری کے ساتھ اس نے کلام کیا ہے وہ اس کو ثابت کرے لہذا اس پر مدعی کی مذکورہ تعریف صادق آتی ہے۔

ایک دوسرے اعتراض کا جواب

شارح علیہ الرحمۃ نے نصب نفسہ لاثبات الحکم کی تفسیر کرتے ہوئے من حیث انہ الاثبات کی قید لگائی ہے اس سے بھی شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اس اعتراض کو شارح علیہ الرحمۃ نے خود نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ نقض اجمالی کے ساتھ نقض وارد کرنے والا اور بطور معارضہ دلیل پیش کرنے والا دونوں حکم خبری کے اثبات کے درپے ہوتے ہیں لہذا ان پر مدعی کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ ان کو اہل مناظرہ مدعی نہیں کہتے بلکہ ناقض اور معارض کہتے ہیں تو مدعی کی تعریف غیر کے دخول سے مانع نہ ہوئی۔ اور جواب کی توضیح یہ ہے کہ مدعی کی تعریف میں حکم خبری کے ثابت کرنے کی حیثیت معتبر ہے یعنی مدعی وہ ہوتا ہے جو حکم خبری کے ثابت کرنے در پے ہو اس حیثیت سے کہ وہ ثابت کرتا ہے کیونکہ تعریفات میں

تنبیہ نمبر ۱۳۔ ہمارے معاصر صاحب حمید یہ نے اپنی شرح کے ص ۶۰ پر شارح علیہ الرحمۃ کے قول مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ الْاِثْبَاتُ کا ترجمہ یوں کیا ہے ''اس حیثیت سے درپے ہو کہ وہ حکم ثابت ہے'' اھ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے اولاً اس لئے کہ اس ترجمہ میں اَنَّهُ کی ضمیر کا مرجع حکم کو قرار دیا گیا ہے حالانکہ اس کا مرجع فقط حکم نہیں بلکہ اِثْبَاتُ الْحُكْمِ ہے کیونکہ اس عبارت کے لانے سے شارح علیہ الرحمۃ کی غرض یہ ہے کہ مدعی کی تعریف میں اثبات حکم کی حیثیت معتبر ہے نہ کہ ثبوت حکم کی حیثیت ......! ثانیاً اس لئے کہ ثبوت حکم کی حیثیت تو ناقض کے نقض اور معارض کے معارضہ میں بھی معتبر ہے كَمَا لَا يَخْفٰى عَلٰى فَهِيْمٍ تو پھر اعتراض کیسے مندفع ہوگا؟ فَافْهَمْ وَتَدَبَّرْ

حیثیات کا اعتبار کیا جاتا ہے اور ناقض ومعارض حکم خبری کو ثابت کرنے کی حیثیت سے نقض ومعارضہ وارد نہیں کرتے بلکہ ناقض مدِ مقابل کی دلیل کے حکم خبری کو نفی کرنے کی حیثیت سے نقض وارد کرتا ہے اور معارض اس حیثیت سے معارضہ وارد کرتا ہے کہ اس کی دلیل مدمقابل کی دلیل کے معارض ہے پس حیثیت کے بدل جانے کی وجہ سے مدعی کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی۔

(فائدہ) مُناظرہ کن امور میں ہوسکتا ہے اور کن امور میں نہیں ہوسکتا

اُمور دو قسم پر ہیں (۱) بدیہی (۲) نظری۔ نظری وہ اُمور ہیں جو غور وفکر اور استدلال سے حاصل ہوں۔ جیسے جہان کا حادث اور فانی ہونا نظری امر ہے اس لئے اس کے حصول کیلئے یوں غور وفکر اور استدلال کیا جاتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جہان متغیر ہے، کبھی دن ہے اور کبھی رات، کبھی سردی ہے اور کبھی گرمی، کبھی دھوپ ہے اور کبھی سایہ وغیرہ وغیرہ۔ اور ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جس چیز میں تغیر اور تبدیلی آتی ہے وہ آخر کار فنا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ نباتات اور حیوانات میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ آخر کار وہ خشک ومردہ ہو کر نیست ونابود ہو جایا کرتی ہیں۔ لہٰذا اس طرح غور وفکر کرنے سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ جہان حادث ہے اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ۔ جہان متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے پس (نتیجہ نکلا کہ) جہان حادث ہے۔

پھر نظری اُمور کی بہت سی قسمیں ہیں جن کو علمِ منطق میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ زیادہ تر مُناظرہ نظری امور میں ہی ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نظری اُمور میں نتیجہ مجہول اور نظر واستدال پر موقوف ہوتا ہے اور ہر شخص اپنی عقل سے سوچتا اور نظر واستدلال کرتا ہے کبھی ان کا آپس میں اختلاف ہو جاتا ہے تو وہ اظہارِ صواب کیلئے مُناظرہ پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔

نظری امور کو چونکہ دلیل سے ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے مدعی کی تعریف میں بِالدَّلِیْلِ کے آگے فِیْمَا اِذَا کَانَ نَظَرِیًّا لکھا ہے یعنی جب حکم خبری نظری امور میں سے ہو تو جو شخص اس کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنے کے درپے ہو وہ مدعی ہے اور بدیہی امور کی دو قسمیں ہیں (۱) بدیہی اوّلی (۲) بدیہی غیر اوّلی۔ ہر ایک کا مختصر بیان یہ ہے کہ

(۱) بدیہی اوّلی: بدیہی اولی وہ امر ہے جس میں کوئی خفا (پوشیدگی) نہ ہو اور بغیر کسی واسطہ کے محض توجہ ہی سے عقل کو یقین حاصل ہو جائے۔ جیسے کُل کا جزء سے بڑا ہونا اور دو پہر کے

وقت سورج کا نکلا ہوا ہونا اور چودھویں کی رات چاند کا موجود ہونا وغیرہ وغیرہ۔ ایسے امور کا انکار مُجادل یا مُکابر کے سوا کوئی نہیں کرسکتا۔ اس لئے ان امور میں مُناظرہ نہیں ہوسکتا۔

(۲) بدیہی غیر اَوّلی: بدیہی غیر اولی ایسے اُمور ہیں جن میں کوئی پوشیدگی ہو اور حصولِ یقین کیلئے محض توجہ کافی نہ ہو بلکہ کسی واسطہ کی ضرورت ہو پھر یہ کئی قسم کے ہیں۔

(۱) فطری: یہ وہ امور ہیں جو موضوع، محمول اور نسبت کے پائے جانے سے ذہن میں آجائیں جیسے چار کا جفت ہونا کہ چار اور جفت اور ان کے درمیان لازم وملزم کی نسبت کے ذہن میں آنے سے ہی چار کے جفت ہونے کا یقین حاصل ہوجاتا ہے۔

(۲) تجربی: یہ وہ امور ہیں جن میں بار بار کے مُشاہدہ سے عقل کو یقین حاصل ہوجائے جیسا کہ شرارتی بچے کا ذہین ہونا کیونکہ اس پر تجربہ شاہد ہے کہ شرارتی بچے ذہین ہوتے ہیں۔

(۳) مُشاہداتی: یہ وہ اُمور ہیں جن میں صرف ایک بار کے مُشاہدہ سے عقل کو یقین حاصل ہو خواہ وہ مُشاہدہ حِسی ہو کہ حواسِ ظاہرہ (دیکھنے، سُننے، چھونے، چکھنے اور سونگھنے) سے حاصل ہو جیسے اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا آسمان ہمارے اوپر ہے، یا وہ مُشاہدہ وجدانی ہو یعنی حواسِ باطنہ سے حاصل ہو جیسے غم اور خوشی وغیرہ کیونکہ یہ مختلف قسم کی کیفیات ہیں جن کو انسان اپنے اندر پاتا ہے یعنی باطنی طور پر محسوس کرتا ہے۔

بدیہی غیر اوّلی امور میں چونکہ پوشیدگی ہوتی ہے اس لئے ان میں مُناظرہ ہوسکتا ہے لیکن چونکہ بدیہی غیر اولی امور میں پوشیدگی کو دور کرنے کیلئے صرف تنبیہ کافی ہوتی ہے اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے مدعی کی تعریف میں بِالتَّنْبِيْهِ کے آگے فِيْمَا اِذَا كَانَ بَدِيْهِيًّا غَيْرَ اَوَّلِيٍّ لکھا ہے یعنی جب حکم خبری بدیہی غیر اولی امور میں سے ہو تو جو شخص اس کو تنبیہ کے ساتھ ثابت کرنے کے درپے ہو وہ مدعی ہے۔

مدعی کی تعریف پر مِنْهيه کی عبارت سے نقل کردہ اعتراض پر اعتراض اور اس کا جواب

اس کے بعد شارح علاّمہ نے ماتن کی منہیہ سے مدعی کی مذکورہ تعریف پر اعتراض نقل کیا

اعتراض یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے اپنے رسالہ شریفیہ کے منہیہ میں فرمایا کہ اس تعریف میں تسامح (چشم پوشی) ہے کیونکہ تنبیہ ازالہِ خفاء کا فائدہ تو دیتی ہے لیکن اثباتِ حکم کا فائدہ نہیں دیتی اور اس تعریف میں بِالتَّنْبِیْهِ اِثْبَاتُ الْحُکْمِ کے متعلق ہے۔ جس سے یہ معنی پیدا ہورہے ہیں کہ مدعی وہ ہے جو تنبیہ کے ساتھ اثباتِ حکم کے درپے ہو۔ پھر شارح علیہ الرحمۃ نے ماتن کے اس اعتراض پر اعتراض کیا ہے۔ شارح علاّمہ کے اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ جب تنبیہ اثباتِ حکم کا فائدہ ہی نہیں دیتی تو بِالتَّنْبِیْهِ کو اِثْبَاتُ الْحُکْمِ کے متعلق کرنا صحیح ہی نہ ہوگا اور جب بِالتَّنْبِیْهِ کو اِثْبَاتُ الْحُکْمِ کے متعلق کرنا صحیح نہیں ہے اور اس کے باوجود اثبات الحکم کے متعلق کیا گیا ہے تو یہ تعریف سرے سے صحیح ہی نہ ہوگی۔ جب یہ تعریف سرے سے صحیح ہی نہیں ہے تو اس میں مسامحت (چشم پوشی) کے قول کرنے کے کیا معنیٰ؟ جب کہ مسامحت ظاہر کے خلاف مراد لینے کو کہتے ہیں اور یہاں بالکل غلط بات کی گئی ہے۔ اس اعتراض کا جواب شارح علیہ الرحمۃ نے یوں دیا ہے کہ اگر اِثْبَاتُ الْحُکْمِ میں مذکور اثبات کا عمومِ مجاز مراد لیا جائے تو بِالتَّنْبِیْهِ کو اِثْبَاتُ الْحُکْمِ کے متعلق کرنا درست ہوسکتا ہے، اس طور پر کہ اِثْبَاتُ الْحُکْمِ سے مخاطب کے ذہن میں حکم کا پختہ کرنا اور بٹھانا مراد لیا جائے، اور مخاطب کے ذہن میں حکم کا بٹھانا کبھی حکم کو ثابت کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی حکم کو ظاہر کرنے کے ساتھ۔ صورتِ اول دلیل کی ہے کہ اس میں حکم پہلے سے ثابت نہیں ہوتا، دلیل کے ساتھ ثابت کرکے مخاطب کے ذہن میں بٹھایا جاتا ہے۔ اور صورتِ ثانی تنبیہ کی ہے کہ اس میں حکم پہلے سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس میں کچھ پوشیدگی ہوتی ہے جس کو تنبیہ کے ساتھ زائل کرکے حکم کو ظاہر کردیا جاتا ہے جس سے وہ حکم مخاطب کے ذہن میں بیٹھ جاتا ہے۔

تنبیہ کے معنی: تنبیہ کے معنی ہیں نفس کو بیدار کرنا اس لئے تنبیہ وہاں کی جاتی ہے جہاں قدرے پوشیدگی ہو۔

عُموم مجاز کا مطلب: عموم مجاز کا مطلب ہے ایسا مجازی معنی لینا جس میں حقیقی معنی بھی داخل ہو یعنی ایسا مفہوم کلی بیان کرنا کہ حقیقی معنی اور مجازی معنی دونوں اس کے افراد ہوں جیسے یہاں اثباتِ حکم سے مخاطب کے ذہن میں حکم کا بٹھانا مراد لیا گیا ہے یہ ایک مفہوم کلی ہے جس

میں حقیقی معنیٰ اثباتِ حکم بھی داخل ہے اور مجازی معنیٰ اظہارِ حکم (یعنی تنبیہ) بھی داخل ہے۔

ثُمَّ عَرَّفَ مَوْلَانَا عِصَامُ الْمِلَّةِ وَالدِّيْنِ فِيْ شَرْحِهِ لِلرِّسَالَةِ الْعُضْدِيَّةِ الْمُدَّعِيَ بِقَوْلِهِ هُوَ مَنْ يُفِيْدُ مُطَابَقَةَ النِّسْبَةِ لِلْوَاقِعِ وَقِيْلَ فِيْهِ نَظَرٌ اِذْ هُوَ يَصْدُقُ عَلٰى كُلِّ مَنْ قَالَ بِجُمَلٍ لِإِفَادَتِهَا كُلِّهَا الصِّدْقَ بِالْاِتِّفَاقِ وَلٰكِنَّ بَعْضَهَا لَا يُدَّعٰى بِهَا الصِّدْقُ كَأَطْرَافِ الشَّرْطِيَّاتِ فَلَا يَكُوْنُ التَّعْرِيْفُ مُطَّرِدًا اَقُوْلُ مَعْنٰى كَلَامِهٖ اَنَّ الْمُدَّعِيَ مَنْ تَصَدّٰى نَفْسُهٗ لِإِفَادَةِ مُطَابَقَةِ النِّسْبَةِ الْخَبَرِيَّةِ لِلْوَاقِعِ عَلٰى اَنَّ اَطْرَافَ الشَّرْطِيَّاتِ حِيْنَ كَوْنِهَا اَطْرَافًا لَيْسَ بِجُمَلٍ

ترجمہ مع توضیحات: پھر مولانا عصام الملۃ والدین نے اپنے رسالہ عضدیہ کی شرح میں مُدعی کی تعریف اپنے (اس) قول سے کی ہے کہ وہ (مدعی) وہ ہے جو نسبت کو واقع کے مطابق کرنے کا فائدہ دے۔ اور کہا گیا کہ اس (تعریف) میں نظر ہے کیونکہ یہ تعریف ہر اس شخص پر صادق آتی ہے جس نے کئی جُملے کہے اس لئے کہ (اگر وہ تمام جملے سچے اور واقع کے مُطابق ہوں تو) بالاتفاق وہ سب کے سب صدق کا فائدہ دیں گے۔ لیکن ان میں سے بعض ایسے ہوں گے جن کے صدق کا دعوٰی نہیں کیا جاسکتا جیسے شرطیہ جملوں کے اطراف پس یہ تعریف غیر کے دخول سے مانع نہ ہوگی۔ میں کہتا ہوں اس کے (یعنی مولانا عصام کے) کلام کا معنیٰ یہ ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو نسبتِ خبریہ کے واقع کے مطابق کرنے کے افادہ کا پابند بنائے علاوہ ازیں شرطیہ جملوں کے اطراف اپنے اطراف ہونے کے وقت جملے ہی نہیں ہوتے۔

شرح: مولانا عصام کی تعریف پر اعتراض اور اس کی توجیہ

فاضل شارح فرماتے ہیں کہ مولانا عصام الدین رحمہ اللہ نے قاضی عضدالدین کے رسالہ عضدیہ کی شرح میں مدعی کی تعریف یوں کی ہے۔ مدعی وہ ہے جو نسبت کو واقع کے مطابق کرنے کا فائدہ دے۔ اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ تعریف غیر کے دخول سے مانع نہیں کیونکہ یہ تعریف ہر اس شخص پر صادق آتی ہے جس نے کئی جملے کہے اور اس کے تمام جملے سچے اور واقع کے مطابق ہوں اس لئے کہ وہ تمام جملے بالاتفاق صدق کا فائدہ دیں گے۔ اس طرح وہ شخص ان تمام جملوں میں نسبت کو واقع کے مطابق کرنے کا فائدہ دینے والا ہوگا لہٰذا اس تعریف کی رو سے وہ ان

ہیں سے ہر ایک جملے کے اعتبار سے مدعی ہوگا، لیکن ان میں بعض جملے ایسے ہوں گے جو سچے اور واقع کے مطابق تو ہوں گے لیکن میں صدق کا دعوٰی نہیں کیا جا سکے گا جیسے شرطیہ جملوں کے اطراف کہ مکمل جملہ شرطیہ کے صدق کا دعوٰی تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے اطراف میں صدق کا دعوٰی نہیں کیا جا سکتا۔ تو جب شرطیہ جملوں کے اطراف میں صدق کا دعوٰی نہیں کیا جا سکتا تو ان اطراف کے اعتبار سے اس کو مدعی نہیں ہونا چاہئے لیکن اس تعریف کی رو سے وہ مدعی ہے کیونکہ ان اطراف میں باوجودیکہ صدق کا دعوٰی نہیں ہو سکتا وہ نسبت کو واقع کے مطابق کرنے کا فائدہ دے رہا ہے پس ثابت ہوا کہ مدعی کی یہ تعریف غیر مدعی پر صادق آ رہی ہے۔ للہٰذا غیر کے دخول سے مانع نہیں ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ مولانا عصام کی بیان کردہ تعریف کا حاصلِ معنیٰ یہ ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو نسبت خبریہ کے واقع کے مطابق کرنے کے افادہ کا پابند بنائے۔ ظاہر ہے کہ شرطیہ جملوں کے اطراف کو بولنے والا اپنے آپ کو اس بات کا پابند نہیں بناتا کہ وہ ان اطراف میں صدق کا دعوٰی کرنا صحیح ثابت کرے گا للہٰذا اس پر مدعی کی مذکورہ تعریف صادق نہیں آتی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جملہ شرطیہ کے اطراف اگرچہ الگ الگ ہونے کی صورت میں جملے ہوتے ہیں لیکن جملہ شرطیہ کے اطراف ہونے کے وقت جملے نہیں ہوتے بلکہ جملہ شرطیہ کے جزء ہوتے ہیں اور ہمارا کلام جملوں میں ہے للہٰذا ان کو لے کر تعریف کے دخولِ غیر سے مانع ہونے پر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے۔

ثُمَّ الْمُدَّعِیْ اِنْ شَرَعَ فِی الدَّلِیْلِ الْاِنِّیِّ یُسَمّٰی مُسْتَدِلًّا وَاِنْ شَرَعَ فِی الدَّلِیْلِ اللِّمِّیِّ یُسَمّٰی مُعَلِّلًا وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ کُلٌّ مِّنْهُمَا مَقَامَ الْاٰخَرِ بِمَعْنَی الْمُتَمَسِّکِ بِالدَّلِیْلِ مُطْلَقًا

ترجمہ مع توضیحات: پھر اگر مدعی دلیل انی میں شروع ہو تو اس کا نام مستدل رکھا جائے گا اور اگر دلیل لمی میں شروع ہو تو اس کا نام معلل رکھا جائے گا اور کبھی ان میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے مطلقاً دلیل کے ساتھ تمسک کرنے والے کے معنیٰ میں (کیونکہ معلل اور مستدل دونوں دلیل کے ساتھ تمسک کرتے ہیں)

شرح: دلیل کی قسمیں

دلیل کی اولاً تین قسمیں ہیں (۱) دلیل عقلی (۲) دلیل عقلی ونقلی (۳) دلیل نقلی۔ ان میں سے ہر ایک کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ (۱) **دلیل عقلی**: دلیل عقلی اس دلیل کو کہتے ہیں جس میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں عقلی ہوں جیسے **اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَ کُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ** اس مثال میں **اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ** صغریٰ اور **کُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ** کبریٰ ہے اور دونوں عقلی ہیں۔

(۲) **دلیل عقلی ونقلی**: یہ وہ دلیل ہے جس میں صغریٰ اور کبریٰ میں سے ایک عقلی ہو اور دوسرا نقلی جیسے احناف کا کہنا **اَلنِّیَّةُ فِی الصَّلٰوةِ شَرْطٌ لِاَنَّ الصَّلٰوةَ عَمَلٌ وَاِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ** اس مثال میں **اَلنِّیَّةُ فِی الصَّلٰوةِ شَرْطٌ** دعویٰ ہے اور باقی دلیل پھر **لِاَنَّ** افتتاحِ دلیل کا کلمہ ہے اور **اَلصَّلٰوةُ عَمَلٌ** صغریٰ ہے اور **اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ** کبریٰ ہے۔ حدِ اوسط کو گرانے سے نتیجہ نکلے گا **الصلٰوة بالنیات** (نماز نیتوں کے ساتھ ہے یعنی نماز میں نیت شرط ہے پس دعویٰ ثابت ہوگیا۔

دیکھو اس دلیل میں صغریٰ (**اَلصَّلٰوةُ عَمَلٌ**) عقلی ہے اور کبریٰ نقلی کہ حدیث پاک کا جزء ہے۔

(۳) **دلیل نقلی**: یہ وہ دلیل ہے جس میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں نقلی ہوں جیسے **تَارِکُ الْمَامُوْرِ عَاصٍ وَ کُلُّ عَاصٍ یَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ**۔ اس مثال میں **تَارِکُ الْمَامُوْرِ عَاصٍ** صغریٰ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان **اَفَعَصَیْتَ اَمْرِیْ** سے ماخوذ ہے اور **کُلُّ عَاصٍ یَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ** کبریٰ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان **وَمَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ** سے ماخوذ ہے۔ اس کا نتیجہ ہے **تَارِکُ الْمَامُوْرِ یَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ** پھر دلیل کی ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں (۱) ہیں۔ (۱) دلیل لمی (۲) دلیل اِنّی

(۱) **دلیل لمی**: یہ وہ دلیل ہے جس میں علت سے معلول پر استدلال کیا گیا ہو جیسے **اِیْصَالُ الثَّوَابِ فِی الْاَیَّامِ الْمَخْصُوْصَةِ بِدْعَةٌ حَسَنَةٌ وَ کُلُّ مَا هُوَ بِدْعَةٌ حَسَنَةٌ فَهُوَ جَائِزٌ**

(۱) صاحب میر میر عربی حاشیہ شمیہ نے ان دو قسموں کو دلیل عقلی کی قسم شمار کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ صحیح یہ ہے کہ یہ دو قسمیں مذکورہ تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں جاری ہوتی ہیں شارح علامہ کے ان کو مطلق رکھنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم نے جو مثال پیش کی ہے یہ دلیل نقلی کی مثال ہے کیونکہ اس کے دونوں مقدمے حدیث من سن فی الاسلام سنۃ حسنۃ سے ثابت ہیں۔ ۱۲ منہ

فَاِیْصَالُ الثَّوَابِ فِی الْاَیَّامِ الْمَخْصُوْصَۃِ جائز۔ اس مثال میں اِیْصَالُ الثَّوَابِ فِی الْاَیَّامِ الْمَخْصُوْصَۃِ بِدْعَۃٌ حَسَنَۃٌ معلول ہے اور کُلُّ مَاھُوَ بِدْعَۃٌ حَسَنَۃٌ عِلّت ہے علت سے معلول پر استدلال کیا گیا ہے۔

(۲) دلیل اِنّی: یہ وہ دلیل ہے جس میں معلول کو علت بنا کر معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہو جیسے ھٰذِہٖ بِدْعَۃٌ حَسَنَۃٌ لِاَنَّھَا اِیْصَالُ الثَّوَابِ فِی الْاَیَّامِ الْمَخْصُوْصَۃِ وَکُلُّ مَاھُوَ اِیْصَالُ الثَّوَابِ فِی الْاَیَّامِ الْمَخْصُوْصَۃِ فَھُوَ بِدْعَۃٌ حَسَنَۃٌ فَھٰذِہٖ بِدْعَۃٌ حَسَنَۃٌ اس مثال میں اِیْصَالُ الثَّوَابِ فِی الْاَیَّامِ الْمَخْصُوْصَۃِ حقیقت میں معلول ہے مگر لفظوں میں اس کو علت بنا کر استدلال کیا گیا ہے اور اس سے بدعتِ حسنہ ہونا ثابت کیا گیا ہے اور بدعت حسنہ ہونا حقیقت میں علت ہے یعنی معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے، خیال رہے کہ بعض شارحین نے اس مقام پر یہ مثال پیش کی ہے زَیْدٌ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ لِاَنَّہٗ مَحْمُوْمٌ وَکُلُّ مَاھُوَ مَحْمُوْمٌ فَھُوَ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ یہ دلیل اِنّی کی صورت میں ہے اور دلیل لِمّی کی صورت میں اس کا عکس ہے۔ یہ مثال اگرچہ مشہور ہے مگر واقعۃً صحیح نہیں ہے کیونکہ ہر مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ کا بخار زدہ ہونا ضروری نہیں ہے کہ کبھی تعفنِ اخلاط سے پھوڑے پھنسیاں نکل آتی ہیں اور بخار نہیں ہوتا اور اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ ہر وہ شخص جو بُخار زدہ ہو وہ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ ہو کیونکہ تعفنِ اخلاط کی وجہ سے بُخار کی مخصوص قسم مثلاً دموی بخار تو ہوسکتا ہے مگر ہر بُخار تعفنِ اخلاط کی وجہ سے نہیں ہوتا اس لئے کہ بُخار کے اسباب اور بھی بہت ہیں۔ اس مثال کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے اس سے گریز کیا اور بالکل جدید مثال پیش کی۔

شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ مستدل اگر دلیل لِمّی قائم کرے تو اسے مُعلّل کہا جاتا ہے اور اگر دلیل اِنّی قائم کرے تو مُستدِل کہا جاتا ہے کبھی مطلقاً دلیل کے ساتھ تمسک کرنے والے کے معنی میں مستدل کو مُعلل اور مُعلّل کو مستدل بھی کہہ دیتے ہیں کیونکہ دونوں دلیل سے تمسک کرنے والے ہیں۔

(وَالسَّائِلُ مَنْ نَصَبَ نَفْسَہٗ لِنَفْیِہٖ) اَیْ لِنَفْیِ الْحُکْمِ الَّذِیْ اِدَّعَاہُ الْمُدَّعِیْ (بِلَانَصْبٍ

دَلِيْلٍ عَلَيْهِ) فَعَلٰى هٰذَا يَصْدُقُ عَلَى الْمُنَاقِضِ فَقَطْ (وَقَدْ يُطْلَقُ عَلٰى مَاهُوَ اَعَمُّ وَهُوَ كُلُّ مَنْ تَكَلَّمَ عَلٰى مَا تَكَلَّمَ بِهِ الْمُدَّعِيْ اَعَمَّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ مَانِعًا اَوْ نَاقِضًا اَوْ مُعَارِضًا.

ترجمہ مع توضیحات: اور سائل وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو اس کی نفی کیلئے یعنی اس حکم کی نفی کیلئے کھڑا کرے جس کا دعوٰی مدعی نے کیا ہے۔ اس (نفی) پر دلیل قائم کئے بغیر پس اس (بِلَا نَصْبِ دَلِيْلٍ عَلَيْهِ کی قید کی) بناء پر یہ (تعریف) فقط مناقض (یعنی مانع) پر صادق آتی ہے اور کبھی (سائل کا لفظ) اس پر بولا جاتا ہے جو عام ہے اور وہ ہر ایسا شخص ہے جو اس چیز کے خلاف کلام کرے جس پر مدعی نے کلام کیا ہے۔ عام ازیں کہ وہ مانع ہو یا ناقض ہو یا معارض۔

شرح: سائل کی تعریف پر تبصرہ

فاضل ماتن نے سائل کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) سائل وہ مُناظر ہے جو اپنے آپ کو اس حکم کی نفی کیلئے کھڑا کرے جس کا دعوٰی مدعی نے کیا ہے اس نفی پر دلیل قائم کئے بغیر۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں بِلَا نَصْبِ دَلِيْلٍ عَلَيْهِ کی قید ہے اس قید کی وجہ سے یہ تعریف فقط مناقض پر صادق آتی ہے۔ ناقض اور معارض پر صادق نہیں آتی مناقض مانع کو کہتے اور مانع لانسلم کہہ کر مدعی کے دعوٰی کردہ حکم کی نفی تو کرتا ہے لیکن اس نفی پر دلیل قائم نہیں کرتا۔ ناقض نقض وارد کرنے والے کو کہتے ہیں یہ مدعی کی دلیل میں تخلف یا لزومِ محال کی دلیل قائم کر کے اس کے دعوٰی کردہ حکم کی نفی کرتا ہے۔ اور معارض معارضہ وارد کرنے والے کو کہتے ہیں یہ مدعی کے دعوٰی کردہ حکم کے خلاف ایسی دلیل پیش کرتا ہے جو مدعی کی دلیل کے معارض ہو۔ چونکہ مانع دلیل قائم کئے بغیر مدعی کے دعوٰی کردہ حکم کی نفی کرتا ہے اور ناقض و معارض دونوں دلیل قائم کر کے نفی کرتے ہیں اس لئے یہ تعریف جس میں بِلَا نَصْبِ دَلِيْلٍ عَلَيْهِ کی قید ہے فقط مانع پر صادق آتی ہے۔ (۲) سائل عام اعتراض کرنے والے مناظر کو کہتے ہیں یعنی سائل ہر وہ مناظر ہے جو اس چیز کے خلاف کلام کرے جس پر مدعی نے کلام کیا ہے عام ازیں کہ وہ مانع ہو یا ناقض ہو یا معارض ہو۔ میں کہتا ہوں کہ سائل کی یہ تعریف جامع ہے، کیونکہ مانع، ناقض اور معارض تینوں اس چیز کے خلاف کلام کرتے ہیں جس پر مدعی نے کلام کیا ہے۔

(وَالدَّعْوٰى مَا) اَیْ قَضِیَّۃٌ (یَشْتَمِلُ عَلَی الْحُکْمِ) اِشْتِمَالَ الْکُلِّ عَلَی الْجُزْءِ (الْمَقْصُوْدِ اِثْبَاتُہٗ بِالدَّلِیْلِ اَوْ اِظْہَارُہٗ بِالتَّنْبِیْہِ) وَفِیْہِ اَنَّہٗ قَدْ یَکُوْنُ الْحُکْمُ الْمُدَّعٰی بَدِیْہِیًّا اَوَّلِیًّا وَیُمْکِنُ اَنْ یُّقَالَ اِذَا کَانَ الْحُکْمُ کَذَالِکَ لَمْ یَتَحَقَّقِ الْمُنَاظَرَۃُ لِاَنَّہٗ لَمْ یُنْکِرْہُ اِلَّا الْمُجَادِلُ اَوْ مُکَابِرٌ

ترجمہ مع توضیحات: اور دعوٰی وہ چیز ہے یعنی وہ قضیہ ہے جو ایسے حکم پر مشتمل ہو جس کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنا یا تنبیہ کے ساتھ ظاہر کرنا مقصود ہو (یہ مشتمل ہونا ایسے ہو) جیسے کل کا اشتمال جزء پر (ہوتا ہے) اور اس (تعریف) میں یہ (اعتراض) ہے کہ کبھی دعوی کردہ حکم بدیہی اولی ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ کہا جائے کہ جب حکم اس طرح ہو تو مُناظرہ متحقق ہی نہ ہوگا اس لئے کہ اس (حکم) کا انکار مجادل یا مکابر کے سوا کوئی نہیں کرتا۔

شرح: دعوٰی کی تعریف پر تبصرہ

دعوٰی کی تعریف تو ترجمہ سے ہی ظاہر ہے۔ فاضل ماتن نے تعریف میں فرمایا دعوٰی وہ قضیہ ہے جو حکم پر مشتمل ہو شارح نے فرمایا کہ یہاں مشتمل ہونے سے اس طرح مشتمل ہونا مراد ہے جس طرح کل جزء پر مشتمل ہوتا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے یہ قید اس لئے لگائی کہ حکم قضیے کا جزء ہوتا ہے کیونکہ قضیہ محکوم علیہ، محکوم بہ اور حکم (جس کو نسبتِ حُکمیہ بھی کہتے ہیں) سے مرکب ہوتا ہے تو جب قضیہ اپنے جزء حکم پر مشتمل ہوا تو ایسے ہو گیا جیسے کل جزء پر مشتمل ہوتا ہے۔ پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ حکم بھی ایسا ہو جس کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنا یا تنبیہ کے ساتھ ظاہر کرنا مقصود ہو۔ دلیل کے ساتھ ثابت کرنا تب مقصود ہوتا ہے جب حکم نظری ہو جیسے کوئی شخص دعوٰی کرے کہ گیارہویں شریف جائز ہے اس میں ''ہے'' حکم ہے اور پورا قضیہ ''گیارہویں شریف جائز ہے'' دعوٰی ہے۔ چونکہ گیارہویں شریف پر جواز کا حکم لگانا نظری ہے اس لئے اس کو دلیل سے ثابت کیا جائے گا اور کہا جائے گا کیونکہ گیارہویں شریف ایصالِ ثواب ہے اور ایصالِ ثواب جائز ہے۔ اس دلیل میں ''کیونکہ'' افتتاحِ دلیل کا کلمہ ہے اور ''گیارہویں شریف ایصال ثواب ہے'' صغرٰی ہے اور ''ایصال ثواب جائز ہے'' کبرٰی تو حدِ اوسط کو گرانے سے نتیجہ نکلے گا ''گیارہویں شریف جائز ہے'' اور تنبیہ کے ساتھ ظاہر کرنا تب مقصود ہوتا ہے جب حکم بدیہی غیر اولی ہو جیسے کوئی شخص دعوٰی

کرے کہ اجتہادی مسائل میں کسی ماہر دین امام کی تقلید کا چھوڑنا گمراہی کا سبب ہے۔ مدِ مقابل کہے کہ میں نہیں مانتا کہ اجتہادی مسائل میں کسی ماہر دین امام کی تقلید کا چھوڑنا گمراہی کا سبب ہے یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ ایسے مسائل میں ہر شخص کیلئے حدیث سے استدلال جائز ہو مدعی کا یہ دعوٰی چونکہ ایسے حکم پر مشتمل ہے جو بدیہی غیر اولی ہے اس لئے وہ مدمقابل کو یوں تنبیہ کرے گا کہ بار بار کا تجربہ اور مشاہدہ اس پر شاہد ہے کیونکہ ہم نے بہت سے آدمیوں کو دیکھا ہے کہ انہوں نے اجتہادی مسائل میں کسی ماہرِ دین امام کی تقلید نہیں کی اور وہ گمراہ ہوگئے۔

دعوٰی کی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب

شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ دعوٰی کی مذکورہ تعریف میں یہ اعتراض ہے کہ کبھی دعوٰی کردہ حکم بدیہی اولی ہوتا ہے اور یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ کیونکہ اس کو نہ دلیل کے ساتھ ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے اور نہ تنبیہ کے ساتھ ظاہر کرنا۔ اس لئے کہ اس میں ان دونوں کی ضرورت ہی نہیں ہوتی حالانکہ حکم بدیہی اولی دعوٰی ہوتا ہے مگر یہ تعریف اس پر صادق نہیں آرہی تو یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ اس کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ جب حکم بدیہی اولی ہو تو مناظرہ متحقق ہی نہ ہوگا کیونکہ اس کا انکار مناظر تو کر نہیں سکتا مجادل یا مکابر ہی کرسکتا ہے اور یہاں اس دعوٰی کی تعریف کی

تنبیہ نمبر ۱۴۔ ہمارے معاصر صاحبِ حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ پر تعجب ہے کہ انہوں نے مناقض سے نقض وارد کرنے والا مراد لیا ہے چنانچہ شارح کی عبارت فَعَلٰی ہٰذَا یَصْدُقُ عَلَی الْمُنَاقِضِ فَقَط کا ترجمہ یوں کیا ہے تو اس لحاظ سے یہ تعریف صرف مناقض پر صادق آتی ہے معارض اور مانع پر نہیں۔ اھ۔ (صفحہ ٦٦) حالانکہ اصطلاحِ مناظرہ میں مناقض منع وارد کرنے والے (مانع) کو کہتے ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اصطلاحاتِ مناظرہ پر نظر کئے بغیر شرح لکھنا شروع کردیا ہے۔ اردو شارحین نے اگر ایسی غفلت شروع کردی تو موجودہ دور کے خام ذہن طلباء کا اللہ ہی حافظ ہے۔

تنبیہ نمبر ۱۵۔ معاصر مذکور نے اسی صفحہ ٦٦ پر عبارت مذکورہ کی جو تشریح کی ہے وہ بھی بناء الفاسد علی الفاسد ہے اس میں لکھا ہے کہ یہ دونوں (یعنی مانع اور معارض) مدعی کے دعوٰی میں پائے جانے والے حکم کی نفی نہیں کرتے اھ حالانکہ مانع لَانُسَلِّمُ کہہ کر صراحۃً نفی کرتا ہے اور معارض دلیل کے ضمن میں نفی کرتا ہے فَتَنَبَّهْ۔

تنبیہ نمبر ۱٦۔ ہمارے معاصر مذکور پر تعجب ہے کہ انہوں نے وَقَدْ یُطْلَقُ والی عبارت کو شارح کا قول قرار دیا ہے باوجودیکہ مشہور نسخہ میں اس پر لکیر بھی کھینچی ہوئی ہے تو گویا ان کے نزدیک فاضل ماتن نے ایک غیر جامع تعریف پر اکتفاء کرکے اپنے آپ کو اعتراض کا نشانہ بنایا ہے۔ فَیَا لَلْعَجَبْ

جاری ہے جس میں مناظرہ متحقق ہو۔ لہٰذا ہم وہی اول پر تعریف کے صادق آنا نہ ماننا لازم نہیں پڑتا کیونکہ وہ تعریف کے افراد میں سے نہیں ہے بلکہ تعریف [illegible] ہو گی۔

(ویُسمّٰی ذالک) من حیث انّہ یرد علیہ او علی دلیلہ السؤال او البحث مسئلۃ ومبحثا ومن حیث انّہ یستفاد من الدلیل نتیجۃ ومن حیث انّہ یتضمّن حکما کلیا قاعدۃ وقانونا)

ترجمہ مع توضیحات: اور اس حیثیت سے کہ اس (دعوی) پر یا اس کی دلیل پر سوال وارد ہوتی ہے اس کا نام مسئلہ اور مبحث رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ (دعوی) دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے (اس کا نام) نتیجہ (رکھا جاتا ہے) اور اس حیثیت سے کہ وہ (دعوی) حکم کلی ہوتا ہے (اس کا نام) قاعدہ اور قانون (رکھا جاتا ہے)

شرح: دعوی کے مختلف نام

ماتن علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ دعوی کا نام مسئلہ اور مبحث اور نتیجہ اور قاعدہ اور قانون بھی رکھا جاتا ہے۔ شارح علامہ نے اس کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا کہ دعوی میں مختلف حیثیتوں کا اعتبار کیا جاتا ہے اور ہر حیثیت کے اعتبار سے اس کا نام بدل جاتا ہے چنانچہ اگر دعوی یا اس کی دلیل پر سوال وارد کیا جائے تو دعوی محلِ سوال ہوگا بصورتِ اول حقیقتاً اور بصورتِ ثانی دلیل کے ضمن میں۔ تو اس حیثیت سے دعوی کا نام مسئلہ رکھا جائے گا۔ یاد رہے کہ چونکہ معارضہ کی صورت میں مدعی کے دعوی کے خلاف دلیل قائم کر کے اس کی پیش کردہ دلیل کا معارضہ کیا جاتا ہے اس لئے معارضہ میں سوال دعوی پر وارد ہوتا ہے۔ اور منع کی صورت میں مدعی کی پیش کردہ دلیل کے کسی مقدمہ مُعیّنہ کی نفی کر کے اس کے اثبات پر دلیل طلب کی جاتی ہے اور نقض کی صورت میں مدعی کی دلیل میں تخلف یا لزومِ محال کی خرابی ظاہر کر کے اس کی دلیل کے صحیح ہونے کا انکار کیا جاتا ہے اس لئے منع اور نقض کی صورت میں سوال مدعی کے دعوی کی دلیل پر وارد ہوتا ہے۔ اور جب دعوی میں بحث ہوتی ہے تو وہ محلِ بحث ہوا تو اس حیثیت سے اس کا نام مبحث (یعنی محلِ بحث) رکھا جاتا ہے اور جب دعوی دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے یعنی دلیل سے نتیجۃً ثابت کیا جاتا ہے تو اس حیثیت سے اس کا نام نتیجہ رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ جو چیز دلیل سے حاصل کی جائے اس کو نتیجہ کہتے

ہیں۔ اور جب بھی دعوٰی ایسا قاعدہ کلیہ ہوتا ہے کہ اس کے تحت بہت سی جزئیات داخل ہوں تو اس حیثیت کے اعتبار سے اس کا نام قاعدہ اور قانون رکھا جاتا ہے۔ (فائدہ) اگر دعوٰی ... کا جزء ہو تو اس کا نام مقدمہ رکھا جاتا ہے۔

(وَالْمَطْلُوْبُ اَعَمٌّ) مِنَ الدَّعْوٰی (تَصَوُّرِیٌّ) کَمَاهِيَةِ الْاِنْسَانِ مَثَلًا (اَوْتَصْدِيْقِیٌّ) مِثْلَ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ (وَيُسَمّٰی) مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَوْضِعُ الطَّلَبِ كَاَنَّهٗ يَقَعُ فِيْهِ الطَّلَبُ (مَطْلَبًا) (اَيْضًا وَقَدْيُقَالُ الْمِطْلَبُ) دُوْنَ الْمَطْلُوْبِ (لِمَايُطْلَبُ بِهِ التَّصَوُّرَاتُ) مِثْلَ قَوْلِهِمُ الْاِنْسَانُ مَاهُوَ (وَالتَّصْدِيْقَاتُ) كَمَا يُقَالُ هَلِ الْعَالَمُ حَادِثٌ۔

ترجمہ مع توضیحات: اور مطلوب دعوٰی سے عام ہے (مطلوب) تصوری ہو جیسا کہ مثال کے طور پر انسان کی ماہیت یا تصدیقی ہو جیسے (یہ جملہ) اَلْعَالَمُ حَادِثٌ (جہان حادث ہے) اور اس (مطلوب) کا نام مطلب بھی رکھا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ (مطلوب) طلب کی جگہ ہے گویا کہ طلب اس میں واقع ہو رہا ہے۔ اور کبھی مطلوب کے علاوہ مِطلب (بکسرِ میم) اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ تصورات طلب کئے جاتے ہیں جیسے ان (مناطقہ) کا قول الانسان ماہو (انسان کیا ہے) اور (اس چیز کو جس کے ساتھ) تصدیقات (طلب کی جاتی ہیں) جیسے کہا جاتا ہے هَلِ الْعَالَمُ حَادِثٌ (کیا جہاں حادث ہے)۔

شرح: دعوٰی اور مطلوب میں نسبت

فاضل ماتن نے فرمایا کہ مطلوب دعوٰی سے عام ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلوب تصوری بھی ہوتا ہے اور تصدیقی بھی جبکہ دعوٰی صرف تصدیقی ہوتا ہے پس دعوٰی خاص ہوا اور مطلوب عام۔ خُلاصہ یہ کہ دعوٰی اور مطلوب میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے تو جس چیز پر دعوٰی صادق آتا ہے اس پر مطلوب بھی صادق آتا ہے اور جس چیز پر مطلوب صادق آتا ہے ضروری نہیں کہ اس پر دعوٰی بھی صادق آئے۔ یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز مطلوب ہو اور دعوٰی نہ ہو جیسے امورِ تصوریہ میں اشیاء کی ماہیات مطلوب تو ہو سکتی ہیں مگر دعوٰی نہیں ہو سکتیں۔

تصورات اور تصدیقات کا آلہ ءِ طلب کیا ہے؟

جس چیز کے ساتھ تصورات طلب کئے جاتے ہیں وہ مااستفہامیہ ہے جیسے منطقی کہتے ہیں اَلْاِنْسَانُ مَاھُوَ تو یہ سوال انسان کے مفہوم یا انسان کی حقیقت کے بارے میں ہے اور یہ دونوں چیزیں تصور کے قبیل سے ہیں پس ان تصوّرات کو مااستفہامیہ کے ساتھ طلب کیا جارہا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ تصورات کا مِطلب (بکسرِ میم) یعنی تصورات کا آلہ ءِ طلب مااستفہامیہ ہے اور جس چیز کے ساتھ تصدیقات طلب کی جاتی ہیں وہ ہل استفہامیہ ہے جیسے کوئی کہے ھَلِ الْعَالَمُ حَادِثٌ کیا جہان حادث ہے تو یہ سوال جہان کے حادث ہونے کی تصدیق کے بارے میں ہے پس جہان کے حادث ہونے کی تصدیق ھل استفہامیہ کے ساتھ طلب کی جارہی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ تصدیقات کا مِطلب (بکسرِ میم) یعنی تصدیقات کا آلہ ءِ طلب ھل استفہامیہ ہے۔

تصُّورات اور تصدیقات میں آلہ ءِ طلب کے اِستعمال کی تفصیل

پھر تصُّورت اور تصدیقات میں آلہ ءِ طلب کے استعمال میں تفصیل ہے جس کا بیان یہ ہے کہ تصُّور دو قسم پر ہے (۱) تصُّور بحسبِ شرح الاسم (۲) تصُّور بحسبِ الحقیقت

جن چیزوں کے خارج میں موجود ہونے کا علم نہ ہو خواہ وہ معدوم ہوں جیسے عُنقاء یا موجود ہوں جیسے انسان ان کے تصُّور کو تصور بحسبِ شرح الاسم کہتے ہیں پس اگر کسی شخص کو معلوم نہیں کہ انسان یا عنقاء خارج میں موجود ہے یا نہیں ۔ وہ شخص انسان یا عنقاء کے بارے میں یوں سوال کرے کہ اَلْاِنْسَانُ مَاھُوَ یا اَلْعُنْقَاءُ مَاھُوَ تو یہاں مسئول عنہ (یعنی جس کے بارے میں سوال ہوا وہ) انسان اور عنقاء کا مفہوم ہی ہوگا اور آلہ ءِ طلب کے طور پر جو مااستفہامیہ استعمال کیا جائے گا اس کو ما شارحہ کہا جائے گا کیونکہ وہ انسان یا عنقاء کے مفہوم کی شرح طلب کرتا ہے۔ اور سائل کو اس انداز میں جواب دیا جائے گا جس سے انسان یا عنقاء کا مفہوم اس کی سمجھ میں آجائے اور جن چیزوں کے خارج میں موجود ہونے کا علم ہو ان کے تصور کو تصور بحسب الحقیقت کہتے ہیں پس اگر کوئی شخص ایسی چیز کے بارے میں سوال کرے جس کے خارج میں موجود ہونے کا اسے علم ہو جیسے انسان کے خارج میں موجود ہونے کا علم

رکھنے کے باوجود سوال کرے کہ اَلْاِنْسَانُ مَاھُوَ تو یہ سوال انسان کی حقیقت کے بارے میں ہوگا اور ایسے موقع پر جو ما استفہامیہ آلہ ءِ طلب کے طور پر استعمال کیا جائے گا اس کو ماحقیقیہ کہا جائے گا کیونکہ یہ ماموجود فی الخارج چیز کی حقیقت طلب کرتا ہے اور تصدیق بھی دو قسم پر ہے (۱) ''فِیْ نَفْسِہٖ کسی شی کے وجود کی تصدیق طلب کرنا'' جیسا کہ کہا جائے ھل زید موجود کیا زید موجود ہے کہ یہاں سوال کرنے والا فِیْ نَفْسِہٖ زید کے وجود کی تصدیق طلب کر رہا ہے۔ ایسے موقع پر جو ھل آلہ ءِ طلب کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اس کو ھل بسیطہ کہتے ہیں کیونکہ یہ تصدیق بسیطی کا فائدہ دیتا ہے۔ (۲) ''شی کے وجود کی تصدیق کسی ایسی دوسری صفت پر طلب کرنا جو وجود کا غیر ہو'' ایسے موقع پر آلہ ءِ طلب کے طور پر استعمال ہونے والے ھل کو ھَـلْ مُـرَکَّبَـہ کہتے ہیں اس لئے کہ یہ تصدیقِ مرکب کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے ثبوت کی تصدیق اس کے وجود کی تصدیق کو مُستلزم ہے تو شی کے ثبوت کی تصدیق سے اس کے وجود کی تصدیق بھی حاصل ہو جائے گی۔ جیسا کہ کوئی کہے ھَلِ الْعَالَمُ حَادِثٌ کیا جہان حادث ہے تو یہاں سوال کرنے والا جس طرح کہ جہان کے حادث ہونے کی تصدیق طلب کر رہا ہے اسی طرح اس طلب سے جہان کے موجود ہونے کی تصدیق بھی حاصل ہو رہی ہے۔ کیونکہ جب وہ جہان کے حادث ہونے کی تصدیق طلب کر رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جہان موجود ہے اس لئے کہ اگر جہان موجود نہ ہوتا تو اس کے حادث ہونے کی تصدیق طلب نہ کی جاتی۔

تنبیہ نمبر ۱۶۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ نے صفحہ ۶۹ پر ماتن علیہ الرحمۃ کے قول وَيُسَمّٰى مَطْلَبًا اَيْضًا'' کی تشریح میں لکھا ہے کہ مطلب اگر میم کے کسرہ کے ساتھ ہو تو یہ اسم آلہ ہے یعنی آلہءِ طلب اور اگر میم کے فتحہ کے ساتھ ہو تو مصدر میمی ہے معنیٰ دونوں کا ایک ہی ہے اَلشَّيْئُ الَّذِيْ يُطْلَبُ بِهِ الشَّيْئُ الْاُخَرُ یعنی وہ چیز جس کے ذریعے سے دوسری چیز طلب کی جائے اس لحاظ سے مطلوب اور مطلب مترادف ہوں گے۔ اھ۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں مطلب نہ اسمِ آلہ ہے اور نہ مصدر میمی بلکہ یہ میم کے فتحہ کے ساتھ اسمِ ظرف ہی ہے چنانچہ شارح علیہ الرحمۃ کا قول مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَوْضِعُ الطَّلَبِ كَاَنَّهٗ يَقَعُ فِيْهِ الطَّلَبُ اس پر روشن قرینہ ہے۔ البتہ ماتن علیہ الرحمۃ کی اگلی عبارت وَقَدْ يُقَالُ الْمِطْلَبُ میں بعض محققین نے مطلب کو مفتوح المیم ہونے کی صورت میں حقیقتاً اسم ظرف ومصدر میمی اور مجازاً اسم آلہ قرار دیا ہے مگر محشی نے ان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہاں مطلب کے مفتوح المیم ہونے کی صورت میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ کثرتِ استعمال کی وجہ سے مکسور المیم سے مخفف ہو (اور حقیقتاً اسم آلہ ہو کیونکہ کسرہ ثقیل ہے اور فتحہ خفیف اور کثرت استعمال

وَلَمَّا كَانَ اِكْتِسَابُ الْمَطْلُوْبِ التَّصَوُّرِيِّ بِالتَّعْرِيْفِ وَاكْتِسَابُ التَّصْدِيْقِيِّ بِالدَّلِيْلِ وَكَانَتِ التَّصَوُّرَاتُ مُقَدَّمَةً عَلَى التَّصْدِيْقَاتِ قَدَّمَ تَفْصِيْلَ التَّعْرِيْفِ بِحَيْثُ يُعْلَمُ مِنْهُ تَعْرِيْفُ اَقْسَامِهٖ فَقَالَ (ثُمَّ التَّعْرِيْفُ اِمَّا حَقِيْقِيٌّ يُقْصَدُ بِهٖ تَحْصِيْلُ صُوْرَةٍ غَيْرِ حَاصِلَةٍ فَاِنْ عُلِمَ وُجُوْدُهَا فَبِحَسَبِ الْحَقِيْقَةِ) اَيْ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ بِحَسَبِ الْحَقِيْقَةِ (وَاِلَّا فَبِحَسَبِ الْاِسْمِ وَاِمَّا لَفْظِيٌّ يُقْصَدُ بِهٖ تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ) اِعْلَمْ اَنَّ التَّعْرِيْفَ اِمَّا اَنْ يُحَصِّلَ فِي الذِّهْنِ صُوْرَةً غَيْرَ حَاصِلَةٍ اَوْ يُفِيْدَ تَمْيِيْزَ صُوْرَةٍ حَاصِلَةٍ عَمَّا عَدَاهَا اَلثَّانِيْ لَفْظِيٌّ اِذْ فَائِدَتُهٗ مَعْرِفَةُ كَوْنِ اللَّفْظِ بِاِزَاءِ مَعْنًى مُتَعَيَّنٍ كَقَوْلِنَا اَلْغَضَنْفَرُ اَسَدٌ وَذَالِكَ قَدْ يَكُوْنُ مُفْرَدًا كَمَا ذَكَرْنَا وَهُوَ الْاَكْثَرُ وَقَدْ يَكُوْنُ مُرَكَّبًا كَتَعْرِيْفَاتِ الْوُجُوْدِ حَيْثُ صَرَّحَ الْعُلَمَاءُ بِاَنَّهَا لَفْظِيَّةٌ وَالْاَوَّلُ اِمَّا اَنْ يُحَصِّلَ فِي الذِّهْنِ صُوْرَةً عُلِمَ وُجُوْدُهَا بِحَسَبِ نَفْسِ الْاَمْرِ كَتَعْرِيْفِ الْاِنْسَانِ بِاَنَّهٗ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ

بقیہ...... تنبیہ نمبر ۱۶۔ تخفیف کا متقاضی ہے پس کثرت استعمال کی وجہ سے اسے مفتوح المیم پڑھا گیا) لہٰذا اس صورت میں بھی اس کو مجازاً اسم آلہ کہنے کی کوئی حاجت نہیں (بلکہ یہ بہر صورت حقیقتاً اسم آلہ ہے۔) پھر معاصر مذکور کا مصدر میمی اور اسم آلہ کو ہم معنی قرار دینا بھی عجیب مضحکہ خیز ہے اور اس سے بڑھ کر مضحکہ خیز مطلب اسم آلہ اور مطلوب اسم مفعول کو مترادف قرار دینا ہے۔ شاید دیو بندی لغت میں استاد کا ڈنڈا (آلہ) اور مضروب طالب علم (مفعول) دو مترادف چیزیں ہیں۔ فتفکر

تنبیہ نمبر ۱۷۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ صفحہ ۷۰ پر تصدیق کی دوسری قسم کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں جیسا کہ هَلِ الْعَالَمُ حَادِثٌ کہا تو جواب میں دلیل سے ثابت کیا لِاَنَّهٗ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ تو نتیجہ نکلے گا اَلْعَالَمُ حَادِثٌ تو جیسے یہ جہان کے حادث ہونے کی تصدیق ہے ایسے ہی عالم کے موجود ہونے کی بھی تصدیق حاصل ہو رہی ہے۔ اھ۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں اس طرح تفصیل کرنا کہ جواب میں دلیل سے یہ ثابت کیا اور یہ نتیجہ نکلا وغیرہ ہل مرکبہ کی وجہ سے تسمیہ پر نظر نہ رکھنے اور آلۂ طلب کو نہ سمجھنے پر مبنی ہے کیونکہ یہاں دلیل اور نتیجہ وغیرہ میں کلام ہی نہیں بلکہ آلۂ طلب ہل کے بارے میں کلام ہے اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ہل مرکبہ کو مرکبہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تصدیق مرکب کا فائدہ دیتا ہے تو سائل کے سوال هَلِ الْعَالَمُ حَادِثٌ ہی سے تصدیق مرکب حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ اس پر مزید دلیل دینے کی ضرورت ہے چنانچہ ہم نے سائل کے سوال ہی سے تصدیق مرکب اخذ کی ہے ہماری تشریح کا پھر مطالعہ کیجئے۔

نوٹ معاصر مذکور نے کَاَنَّہٗ یَقَعُ فِیْهِ الطَّلَبُ کا ترجمہ کیا ہے گویا کہ اس میں طلب واقع ہو چکی ہے اھ۔ (صفحہ ۶۸) میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے کیونکہ بوقتِ مناظرہ طلب واقع ہوتی ہے نہ کہ پہلے سے واقع ہو چکی ہوتی ہے۔ فافهم

أَوْ لَا بِأَنْ يُحَصِّلَ الْأُمُوْرَ الَّتِيْ لَا وُجُوْدَ لَهَا إِلَّا بِحَسَبِ الْاِصْطِلَاحِ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ الْاِعْتِبَارِيَّةِ كَتَعْرِيْفِ الْكَلِمَةِ بِأَنَّهَا لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مُفْرَدٍ فَالْأَوَّلُ تَعْرِيْفٌ بِحَسَبِ الْحَقِيْقَةِ وَالثَّانِيْ بِحَسَبِ الْاِسْمِ

ترجمہ مع توضیحات: اور جب مطلوب تصوری کا اکتساب تعریف کے ساتھ ہوتا ہے اور مطلوب تصدیقی کا اکتساب دلیل کے ساتھ (ہوتا ہے) اور تصورات تصدیقات پر مقدم ہوتے ہیں تو تعریف کی تفصیل کو (دلیل کی تفصیل پر) مقدم کیا۔ ایسے طریقے سے (تعریف کی تفصیل بیان کی) کہ اس (تفصیل) سے اس (تعریف) کے اقسام کی تعریف بھی معلوم ہو جاتی ہے پس فرمایا تعریف یا تو حقیقی ہوگی کہ اس کے ساتھ ایسی صورت کے حاصل کرنے ارادہ کیا جائے کا جو (پہلے سے) حاصل نہیں ہے۔ پس اگر اس (صورتِ غیر حاصلہ) کا وجود معلوم ہو تو وہ تعریف بحسب الحقیقت ہوگی ورنہ بحسب الاسم اور یا (تعریف) لفظی ہوگی کہ اس کے ساتھ لفظ کے مدلول کی تفسیر کا ارادہ کیا جائے گا۔ جان لے کہ بے شک تعریف یا تو ذہن میں ایسی صورت حاصل کرائے گی جو (پہلے) حاصل نہیں تھی یا اس صورتِ حاصلہ کو ایسی (صورت) سے ممتاز کرنے کا فائدہ دے گی جو اس کے ماسوا ہو (ان میں سے) دوسری (قسم تعریف) لفظی ہے کیونکہ اس کا فائدہ ہے لفظ کا معنٰی معین کے مقابلہ میں ہونے کی پہچان کرانا جیسا کہ ہمارا قول غضنفر شیر ہے۔ اور یہ (تعریف لفظی) کبھی مفرد ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے (اپنے قول اَلْغَضَنْفَرُ اَسَدٌ کے ضمن میں) ذکر کیا اور وہ (یعنی تعریف لفظی کا مفرد ہونا) اکثر ہے۔ اور (تعریف لفظی) کبھی مرکب ہوتی ہے جیسا کہ وجود کی تعریفات (سب کی سب مرکب ہیں) کیونکہ علماء نے اس بات کی تصریح کی کہ وہ (تعریفات) لفظی ہیں۔ اور اول (یعنی تعریف حقیقی) یا تو ذہن میں ایسی صورت حاصل کرائے گی جس کا وجود نفس الامر کے مطابق معلوم ہو جیسے انسان کی تعریف بایں طور کرنا کہ وہ حیوان ناطق ہے۔ یا (ذہن میں ایسی صورت حاصل) نہیں کرائے گی بایں طور کہ وہ صرف ایسی صورت حاصل کرائے گی جس کا وجود فقط اصطلاح کے مطابق ماہیاتِ اعتبار میں سے ہو۔ جیسے کلمہ کی تعریف یوں کرنا کہ وہ (کلمہ) ایسا لفظ ہے جو مفرد معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو پس (ان دونوں میں سے) پہلی (قسم) تعریف بحسب الحقیقت ہے اور دوسری (قسم تعریف) بحسب الاسم ہے۔

شرح: ربطِ متن

شارح علیہ الرحمۃ نے آنے والے متن کی تمہید اور آنے والے متن کا اپنے ماقبل سے ربط بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ پیچھے مطلوب کی دو قسمیں بیان ہوئیں مطلوب تصوری اور مطلوب تصدیقی، مطلوب تصوری تعریف سے حاصل ہوتا ہے اور مطلوب تصدیقی دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے پس تصور کا تعلق تعریف سے ہوا اور تصدیق کا تعلق دلیل سے۔ جب تصورات تصدیقات پر طبعاً مقدم ہیں تو ماتن علیہ الرحمۃ نے مناسب سمجھا کہ تعریف کی تفصیل کو دلیل کی تفصیل پر مقدم کرے اس لئے تعریف کی تفصیل کو مقدم کیا پس فرمایا ثم التعریف الخ

تقدم کی قسمیں

تقدم کی چھ قسمیں ہیں (۱) **تقدم ذاتی**۔ یہ وہ تقدم ہے جس میں مُتاخر اپنی تاثیر میں متقدم کی طرف مُحتاج ہو اور متقدم متاخر کیلئے علّت ہو جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت سے تقدم ذاتی کے اعتبار سے مقدم ہوتی ہے کیونکہ چابی اپنی حرکت میں ہاتھ کی طرف محتاج ہے اور ہاتھ اس کی حرکت کیلئے علّت ہے کہ پہلے ہاتھ حرکت کرے گا پھر چابی متحرک ہوگی۔

(۲) **تقدم طبعی**: یہ وہ تقدم ہے جس میں متاخر متقدم کی طرف محتاج ہو لیکن متقدم اس کیلئے علّت نہ ہو جیسے ایک کا دو پر مقدم ہونا کیونکہ جب تک ایک کا وجود نہ ہوگا دو کا وجود نہیں ہو سکتا لیکن ایک دو پر کوئی اثر نہیں ڈالتا بلکہ ایک کے وجود سے خود بخود دو موجود ہو جاتا ہے لہٰذا ایک دو کیلئے علّت نہیں ہے۔

(۳) **تقدم رُتبی**: یہ وہ تقدم ہے جس میں متاخر متقدم سے اعلیٰ ہو اس اعتبار سے اسے مقدم کہا جائے جیسے ہمارے نبی کریم ﷺ اپنے لباس بشری میں تمام انبیاء کے بعد آئے لیکن رتبۃً سب سے مقدم ہیں۔

(۴) **تقدم زمانی**: یہ وہ تقدم ہے جس میں متقدم متاخر سے صرف زمانے کے اعتبار سے

پہلے ہو جیسے باقی انبیاء صرف ظاہری زمانہ کے اعتبار سے ہمارے نبی کریم ﷺ سے پہلے ہوئے۔

(۵) تقدم مکانی: یہ وہ تقدم ہے جس میں متقدم متاخر سے صرف مکان کے اعتبار سے مقدم ہو جیسے بیٹا امام ہو اور باپ مقتدی اور دونوں عالمِ دین ہوں تو بیٹا فقط مکان کے اعتبار سے باپ پر مقدم ہوگا۔

(۶) تقدم وضعی: یہ وہ تقدم ہے جس کو متکلم اپنے کلام میں مقدم رکھے جیسے بسم اللہ کا حمد سے پہلے ہونا فقط تقدمِ وضعی کے اعتبار سے ہے۔ تقدم کی طرح تاخر کی بھی یہی چھ قسمیں ہیں۔
شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ تصورات تصدیقات پر مقدم ہیں تو یہاں تقدم سے تقدمِ طبعی مراد ہے۔ کیونکہ جب تک تصور نہ ہو تصدیق نہیں ہو سکتا۔ پس وجودِ تصدیق وجودِ تصور کا محتاج ہے، لیکن تصور تصدیق پر کوئی اثر نہیں ڈالتا لہٰذا تصور تصدیق کیلئے علت نہیں ہے یعنی علتِ صوریہ، علتِ غائیہ اور علتِ فاعلیہ نہیں ہے۔ علتِ مادیہ ہو سکتا ہے۔ فافہم وتدبر

تعریف کی قسمیں

اس مقام پر فاضل ماتن اور شارح علیہما الرحمۃ نے تعریف کے اقسام پر جو کلام کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) تعریف حقیقی (۲) تعریف لفظی۔ تعریف حقیقی وہ ہوتی ہے جو ذہن میں غیر حاصل صورت کے حاصل کرنے کیلئے ہو۔ پھر تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں (۱) تعریف حقیقی بحسب الحقیقت (۲) تعریف حقیقی بحسب الاسم۔ تعریف حقیقی بحسب الحقیقت وہ ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل کی جاتی ہے جس کا وجود نفس الامر کے مُطابق معلوم ہو جیسے انسان کی تعریف یوں کرنا کہ وہ حیوان ناطق ہے۔

اور تعریف حقیقی بحسب الاسم وہ تعریف ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہوتی ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود صرف اصطلاح کے مطابق ہوتا ہے یعنی اس کی ماہیت خارجیہ نہیں ہوتی بلکہ اعتباریہ ہوتی ہے کہ صرف فرض کرنے والے کے فرض کرنے پر موقوف ہوتی ہے جیسے کلمہ کی تعریف یوں کرنا کہ وہ ایسا لفظ ہے جو مفرد معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہو تمام اشیاء کی اصطلاحی تعریفات کا یہی حال ہے کہ ان کی ماہیات اعتباریہ ہیں اور فرضِ فارض پر موقوف ہیں۔
تعریفِ لفظی وہ ہے جس میں شیئ کی صورت تو پہلے سے ذہن میں حاصل ہو مگر وہ دوسری

صورتوں سے ممتاز نہ ہو اور یہ تعریف ان دوسری صورتوں سے ممتاز کرنے کا فائدہ دے۔ اس کو تعریف لفظی اس لئے کہتے ہیں کہ اس تعریف کا فائدہ ہے تعریف کئے ہوئے لفظ کا معنٰی مُعین کے مقابلے میں ہونے کی پہچان کرانا جیسا کہ کہا جائے اَلْغَضَنْفَرُ اَسَدٌ غضنفر شیر ہے۔ یہ تعریف لفظی ہوئی کہ غیر معروف لفظ کی معروف لفظ سے پہچان کرادی اور تعریف لفظی اکثر مفرد ہوتی ہے جیسا کہ آپ نے ہماری پیش کردہ مذکورہ بالا مثال میں دیکھا کہ ہم نے غضنفر کی تعریف مفرد لفظ اسد سے کی ہے۔ اور کبھی تعریف لفظی مرکب بھی ہوتی ہے جیسا کہ وجود کی جتنی تعریفات منقول ہیں سب کی سب مرکب ہیں۔ چنانچہ وجود کی ایک تعریف یہ ہے اَلْوُجُوْدُ الثَّابِتُ الْعَیْنُ (وجود آنکھوں سے نظر آنے والی ثابت چیز کا نام ہے) اس تعریف میں الثابت کے ساتھ العین کی قید لگانا یہ تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ جس وجود کی تعریف کی جارہی ہے وہ وجود خارجی ہے وجود ذہنی نہیں کیونکہ متکلمین وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں۔ اور وجود کی دوسری تعریف یہ ہے۔ اَلْوُجُوْدُ الَّذِیْ یُمْکِنُ اَنْ یُّخْبَرَ عَنْهُ وجود وہ چیز ہے جس کی خبر دینا ممکن ہو۔ دیکھئے وجود کی یہ دونوں تعریفیں مرکب ہیں ان کے علاوہ جتنی تعریفیں بھی منقول ہیں سب کی سب مرکب ہیں ان تعریفوں کے لفظی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح غضنفر کی تعریف اسد کیساتھ کرنا دَوری تعریف ہے (کہ اس سے دور لازم آتا ہے اس لئے کہ غضنفر کی پہچان اسد پر موقوف ہے اور اسد کی پہچان غضنفر پر موقوف ہے) اسی طرح وجود کی تعریف الثابت العین کے ساتھ کرنا بھی دوری تعریف ہے اس لئے کہ لفظ ثابت ثبوت سے ماخوذ ہے اور ثبوت وجود کے مترادف ہے پس وجود کی تعریف اپنے مترادف لفظ سے کرنا تعریف الشیئ بنفسہ کی طرح ہوا اور تعریف الشیئ بنفسہ دور کو مُستلزم ہے۔ یوں ہی وجود کی تعریف اَلَّذِیْ یُمْکِنُ اَنْ یُّخْبَرَ عَنْهُ کے ساتھ کرنا بھی دوری تعریف ہے کیونکہ یمکن امکان سے ماخوذ ہے اور امکان کی تعریف وجود پر موقوف ہے کیونکہ امکان کا معنٰی ہے وجود اور عدم کی جانب سے سلب ضرورت (یعنی وجود اور عدم کی جانب سے ضروری نہ ہونا) پس امکان کی تعریف وجود پر موقوف ہوئی اور وجود کی تعریف امکان پر موقوف ہے اسی کو دور کہتے ہیں۔ ان دونوں تعریفوں کا دوری ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اَلْغَضَنْفَرُ اَسَدٌ کی طرح لفظی تعریف ہیں نہ کہ حقیقی فَافْهَمْ وَتَفَكَّرْ۔

وَقَدْ اَشَارَ الْمُحَقِّقُ الطُّوْسِیُّ اِلٰی اَنَّ التَّعْرِیْفَ اللَّفْظِیَّ یُنَاسِبُ بِاللُّغَةِ وَالْحَقِیْقِیَّ بِغَیْرِهَا

ترجمہ مع توضیحات: اور تحقیق محقق طوسی نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تعریف لفظی

لُغت کے ساتھ مُناسبت رکھتی ہے اور (تعریف) حقیقی غیر لُغت کے ساتھ (یعنی تعریف لفظی لُغوی معنی کو کہتے ہیں اور تعریف حقیقی اصطلاحی معنیٰ کو)

شرح: تعریف لفظی اور حقیقی کے مُتعلق محقق طوسی کا اشارہ

شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ محقق طوسی نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تعریف لفظی لُغت کے ساتھ مُناسبت رکھتی ہے اور تعریف حقیقی غیر لُغت کے ساتھ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تعریف لفظی لُغوی ہوا کرتی ہے کیونکہ کسی مشکل لفظ کا آسان مرادف لفظ لُغت ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور تعریف حقیقی غیر لُغوی ہوتی ہے کہ لُغت سے معلوم نہیں ہوسکتی پھر اگر تعریف حقیقی بحسب الاسم ہو تو اصطلاح سے معلوم ہوسکتی ہے ایسی تعریفات کو تعریفاتِ اعتباریہ اور تعریفاتِ اصطلاحیہ بھی کہتے ہیں جیسے اصطلاحِ نحو میں کلمہ، اسم، فعل اور حرف وغیرہ کی تعریف۔ اور اگر تعریف حقیقی بحسب الحقیقت ہو تو وہ اصطلاح سے بھی معلوم نہیں ہوسکتی بلکہ ذاتیات وحقائق پر مطلع ہونے سے معلوم ہوسکتی ہے۔ مثلاً انسان کی حقیقت مناطقہ کے نزدیک حیوان ناطق ہے تو وہ انسان کی تعریف بحسب الحقیقت یوں کریں گے اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ انسان حیوان ناطق ہے۔ تعریف حقیقیہ بحسب الحقیقت کو مطلقاً تعریف حقیقی بھی کہتے ہیں۔

لَایُقَالُ تَقْسِیْمُ الْحَقِیْقِیِّ اِلٰی مَاھُوَ بِحَسَبِ الْحَقِیْقَۃِ وَاِلٰی مَاھُوَ بِحَسَبِ الْاِسْمِ تَقْسِیْمُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِہٖ وَاِلٰی غَیْرِہٖ لِاَنَّا نَقُوْلُ اَرَادَ الْمُصَنِّفُ قُدِّسَ سِرُّہٗ بِالْحَقِیْقِیِّ مَایُفِیْدُ مَعْرِفَۃَ مَاھِیَّۃِ الشَّیْءِ اَعَمَّ مِنْ اَنْ تَکُوْنَ تِلْکَ الْمَاھِیَّۃُ مَوْجُوْدًا اَوْلَا وَبِمَاھُوَ بِحَسَبِ الْحَقِیْقَۃِ مَایُفِیْدُ مَعْرِفَۃَ الْحَقِیْقَۃِ الْمَوْجُوْدَۃِ وَبِمَاھُوَ بِحَسَبِ الْاِسْمِ مَایُفِیْدُ مَعْرِفَۃَ الْحَقِیْقَۃِ الْاِعْتِبَارِیَّۃِ الْاِصْطِلَاحِیَّۃِ کَمَایَظْھَرُ لَکَ مِنْ وَجْہِ الضَّبْطِ

ترجمہ مع توضیحات: نہ کہا جائے کہ (تعریف) حقیقی کو اس کی طرف تقسیم کرنا جو بحسب الحقیقت ہے اور اس کی طرف جو بحسب الاسم ہے تقسیم الی نفسہ والی غیرہ ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ مصنف قدس سرہ نے (تعریف) حقیقی سے وہ چیز مراد لی ہے جو (مطلقاً) ماہیتِ شیئ کی معرفت کا فائدہ دے عام ازیں کہ وہ ماہیت (نفس الامر میں) موجود ہو یا نہ ہو اور اس سے جو (تعریف حقیقی) بحسب الحقیقت ہے وہ چیز (مراد لی ہے) جو حقیقتِ موجودہ کی معرفت کا فائدہ

دے اور اس سے جو (تعریف حقیقی) بحسب الاسم ہے وہ چیز (مراد لی ہے) جو حقیقت اعتباریہ اصطلاحیہ کی معرفت کا فائدہ دے جیسا کہ آپ کیلئے وجہ حصر سے ظاہر ہو جائے گا۔

شرح: تعریف حقیقی کی تقسیم پر اعتراض اور اس کا جواب

اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے تعریف حقیقی کی تقسیم پر ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے تعریف حقیقی کو بحسب الحقیقت اور بحسب الاسم کی طرف جو تقسیم کیا ہے یہ تقسیم صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے تَقْسِیْمُ الشَّیْئِ اِلٰی نَفْسِہٖ وَاِلٰی غَیْرِہٖ لازم آتی ہے۔ اس لئے کہ تعریف حقیقی کو بحسب الحقیقت کی طرف تقسیم کرنا تقسیم الی نَفْسِہٖ ہے اور بحسب الاسم کی طرف تقسیم کرنا تقسیم اِلٰی غَیْرِہٖ ہے اور تَقْسِیْمُ الشَّیْئِ اِلٰی نَفْسِہٖ وَاِلٰی غَیْرِہٖ اہل علم کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ تعریف حقیقی کو بحسب الحقیقت اور بحسب الاسم کی طرف تقسیم کرنے سے تَقْسِیْمُ الشَّیْئِ اِلٰی نَفْسِہٖ وَاِلٰی غَیْرِہٖ لازم نہیں آتی۔ کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے تعریف حقیقی (مقسم) سے اس کا مفہوم کُلی مراد لیا ہے اور تعریف حقیقی اپنے مفہوم کُلی کے اعتبار سے وہ چیز ہے جو مطلقاً ماہیتِ شئی کی معرفت کا فائدہ دے عام ازیں کہ وہ ماہیت نفس الامر میں موجود ہو یا نہ ہو اور تعریف حقیقی کا یہی مفہوم کُلی مقسم ہے۔ اور اس کی پہلی قسم تعریف حقیقی بحسب الحقیت سے وہ چیز مراد لی ہے جو حقیقتِ موجودہ کی معرفت کا فائدہ دے اور اس کی دوسری قسم تعریف حقیقی بحسب الاسم سے وہ چیز مراد لی ہے جو حقیقتِ غیر موجودہ یعنی حقیقتِ اعتباریہ اصطلاحیہ کی معرفت کا فائدہ دے، پس مقسم تعریف حقیقی کا مفہوم کُلی ہوا اور اس کی قسم اس کے دو فرد ہوئے۔ ایک حقیقتِ موجودہ کا فائدہ دینے والی اور دوسری حقیقتِ غیر موجودہ کا فائدہ دینے والی۔ لہٰذا تَقْسِیْمُ الشَّیْئِ اِلٰی نَفْسِہٖ وَاِلٰی غَیْرِہٖ لازم نہ آئی۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے تعریف حقیقی کی جو وجہِ حصر اپنے قول ثُمَّ التَّعْرِیْفُ اِمَّا حَقِیْقِیٌّ الخ سے بیان کی ہے اگر آپ اس میں غور کریں گے تو آپ پر ہمارے جواب کی حقیقت منکشف ہو جائے گی۔

ثُمَّ الشَّیْخُ ابْنُ الْحَاجِبِ ذَکَرَ فِیْ تَعْرِیْفِ التَّعْرِیْفِ اللَّفْظِیِّ قَوْلَہٗ بِلَفْظٍ اَظْھَرَ مُرَادِفٍ لِیَرِدُ عَلَیْہِ اَنَّ تَعْرِیْفَاتِ الْوُجُوْدِ لَفْظِیَّۃٌ مَعَ اَنَّھَا لَاتُوْصَفُ بِالتَّرَادُفِ لِاَنَّ التَّرَادُفَ مِنْ اَوْصَافِ الْمُفْرَدِ وَالْجَوَابُ عَنْہُ اَنَّہٗ اِذَا قُصِدَ التَّمْیِیْزُ بِلَفْظٍ مُرَکَّبٍ لَایُقْصَدُ بِہٖ تَفْصِیْلُہٗ

بَلْ يُعْتَبَرُ الْمَجْمُوْعُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ فَيُوْصَفُ بِالتَّرَادُفِ حُكْمًا وَلَا يَخْفٰى مَا فِيْهِ مِنَ التَّكَلُّفِ فَظَهَرَ بِذٰلِكَ وَجْهُ الْعُدُوْلِ مِنْ ذٰلِكَ اِلٰى مَا ذَكَرَهٗ قُدِّسَ سِرُّهٗ

ترجمہ مع توضیحات: پھر شیخ ابنِ حاجب رحمہ اللہ نے تعریف لفظی کی تعریف میں اپنا (یہ) قول ذکر کیا ہے کہ (تعریف لفظی) ایسے لفظ کے ساتھ (تعریف کرنے کو کہتے ہیں) جو (پہلے لفظ سے) زیادہ ظاہر (اور اس کا) مرادف (ہو)۔ پس اس (تعریف) پر یہ (اعتراض) وارد ہوتا ہے کہ وجود کی تعریفات لفظی ہیں اس کے باوجود وہ مرادف ہونے کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتیں کیونکہ مرادف ہونا مفرد کے اوصاف میں سے ہے (اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وجود کی تمام تعریفات مرکب ہیں) اور اس (اعتراض) کا جواب یہ ہے کہ جب لفظِ مُرکّب کے ذریعے (مُعرَّف کو دوسری اشیاء سے) جدا کرنا مقصود ہو تو لفظِ مرکب سے اس کی تفصیل کا قصد نہیں کیا جائے گا بلکہ (لفظِ مرکب کے) مجموع من حیث المجموع کا اعتبار کیا جائے گا پس وہ حکماً مرادف ہونے کے ساتھ موصوف ہو سکے گا۔ اور اس (جواب) میں جو تکلف ہے وہ مخفی نہیں، پس اسی (تکلف) کے سبب اس (تعریف) سے مصنف قدس سرہ کی ذکر کردہ تعریف کی طرف عدول کرنے کی وجہ ظاہر ہو گئی۔

شرح: علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ کی ذکر کردہ تعریف اور اس پر اعتراض وجواب

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ شیخ ابنِ حاجب رحمہ اللہ نے تعریف لفظی کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ تعریف لفظی ایسے لفظ کے ساتھ تعریف کرنے کو کہتے ہیں جو پہلے لفظ سے زیادہ ظاہر اور اس کا مرادف ہو۔

تنبیہ نمبر ۱۸۔ ہمارے معاصر صاحبِ حمیدیہ نے صفحہ ۷۶ پر تعریف حقیقی کی تقسیم پر اعتراض کے جواب کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حقیقی سے عمومِ مجاز مراد لیا ہے اور مقسم میں عمومِ مجاز ہو تو اس کی قسم بے شک اس کا فرد بنے اس کو تَقْسِیْمُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِہٖ قرار نہیں دیا جاتا۔ اھ
میں کہتا ہوں کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ماتن علیہ الرحمہ نے تعریف حقیقی سے اس کا عمومِ مجاز مراد لیا ہے کیونکہ عمومِ مجاز کا مطلب ہے لفظ کا ایسا مجازی معنیٰ مراد لیا جائے جس میں حقیقت بھی داخل ہو۔ یہاں ماتن علیہ الرحمۃ نے تعریف حقیقی سے بقول شارح مَا یُفِیْدُ مَعْرِفَةَ مَاهِیَةِ الشَّیْءِ مراد لیا ہے اور یہ تعریف حقیقی کا مجازی معنی نہیں بلکہ اس کا مفہومِ کلی ہے جیسا کہ ہم نے تفصیل سے بیان کیا ہے عمومِ مجاز اور ہے مفہومِ کلی اور وَالْبُعْدُ بَیْنَهُمَا ظَاهِرٌ نیز یہ کہنا کہ "مقسم میں عمومِ مجاز ہو تو اس کی قسم بے شک اس کا فرد بنے اس کو تَقْسِیْمُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِہٖ قرار نہیں دیا جاتا" بھی محلِ نظر ہے۔ کیا گندم سے روزی مراد لے کر اس کی تقسیم دانے اور روٹی کی طرف کرنا تَقْسِیْمُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِہٖ نہیں ہے؟ فَتَدَبَّرُوْا یَا اُولِی الْاَلْبَابِ ط

اس تعریف میں مرادف ہونے کی جو قید ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تعریف لفظی کی تعریف میں مرادف ہونے کی قید لگانا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وجود کی تعریفات لفظی ہیں اس کے باوجود وہ مرادف ہونے کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتیں یعنی ان کو اس لفظ کا مرادف کہنا درست نہیں ہوتا جس کی تعریف کی جا رہی ہو۔ کیونکہ مرادف ہونا مفرد کے اوصاف میں سے ہے اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وجود کی تمام تعریفات مرکب ہیں۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ جب لفظ مرکب کے ذریعے معرف کو دوسری اشیاء سے جدا کرنا اور فکھیونا مقصود ہو جیسا کہ تعریفات لفظیہ میں ہوتا ہے تو اس وقت معرف کی تفصیل کا قصد نہیں کیا جائے گا بلکہ لفظِ مرکب کے مجموعہ کی حیثیت سے اس کا اعتبار کیا جائے گا لہٰذا اس وقت وہ مرادف ہونے کے ساتھ موصوف ہو سکے گا۔ جیسے بَعْلَبَکّ سے اس کی ترکیب مقصود نہ ہو بلکہ مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْع اس سے علمیتِ شہر مقصود ہو تو یہ حکما مفرد ہو گا لہٰذا حکما مرادف ہونے کے ساتھ موصوف ہو سکے گا۔ یہی حال لفظ عبداللہ اور وجود کی تعریفات وغیرہ مرکبات کا ہے کہ جب ان کے مجموعہ مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعَۃ کا اعتبار کیا جائے تو وہ مرادف ہونے کے ساتھ موصوف ہو سکیں گی۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں چونکہ یہ تکلف ہے کہ لفظ مرکب کے مجموعہ مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعَہ کا اعتبار کر کے اس کو حکما مفرد قرار دیا جاتا ہے پھر اس کا ترادف کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوتا ہے اس لئے فاضل ماتن علیہ الرحمۃ نے اس تعریف سے عدول کر کے ایسی تعریف ذکر کی ہے جو اس قسم کے تکلف سے خالی ہے۔

ثُمَّ عَرَّفَ الدَّلِیْلَ وَقَالَ وَالدَّلِیْلُ هُوَ الْمُرَکَّبُ مِنْ قَضِیَّتَیْنِ لِلتَّادِّیْ اِلٰی مَجْهُوْلٍ نَظَرِیٍّ وَهٰذَا التَّعْرِیْفُ اَوْلٰی مِنَ التَّعْرِیْفِ الْمَشْهُوْرِ وَهُوَ مَایَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَیْءٍ اٰخَرَ فَاِنَّهٗ یَرِدُ عَلٰی ظَاهِرِهِ الْمَلْزُوْمَاتُ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی لَوَازِمِهَا الْبَیِّنَةِ وَاِنْ کَانَ یُمْکِنُ تَوْجِیْهُهٗ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلْمِ التَّصْدِیْقُ وَالْمَعْنٰی مَایَلْزَمُ مِنَ التَّصْدِیْقِ بِهِ التَّصْدِیْقُ بِشَیْءٍ اٰخَرَ بِطَرِیْقِ الْاِکْتِسَابِ کَمَا یُسْتَفَادُ مِنْ کَلِمَةِ مِنْ فَاِنَّ حَمْلَ ذَالِکَ التَّعْرِیْفُ عَلٰی تَعْرِیْفِ الدَّلِیْلِ الْقَطْعِیِّ الْبَیِّنِ الْاِنْتَاجِ فَمَعْنَی الْاِسْتِلْزَامِ ظَاهِرٌ وَاِنْ اُرِیْدَ بِهِ التَّعْمِیْمُ کَمَا هُوَ الظَّاهِرُ حُمِلَ الْاِسْتِلْزَامُ عَلَی الْمُنَاسَبَةِ الْمُصَحِّحَةِ لِلْاِنْتِقَالِ لَاعَلٰی امْتِنَاعِ الْاِنْفِکَاکِ کَمَا صَرَّحَ بِهِ الْمُصَنِّفُ قُدِّسَ سِرُّهٗ فِیْ حَاشِیَةِ شَرْحِ الْمُخْتَصَرِ

ترجمہ مع توضیحات: پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے دلیل کی تعریف کی اور فرمایا دلیل وہ
جو دو قضیوں سے مرکب ہو مجہول نظری تک پہنچنے کیلئے اور یہ تعریف مشہور تعریف سے بہتر
(مشہور تعریف یہ ہے کہ دلیل) وہ چیز ہے جس کے جاننے سے دوسری چیز کا علم لازم ہو کیونکہ
(مشہور تعریف) کے ظاہر پر ملزومات وارد ہوتے ہیں ان کے لوازم بینہ کی طرف نسبت کرتے
کے ساتھ اگر چہ اس کی توجیہ (یعنی مشہور تعریف کی توجیہ) یوں کرنا ممکن ہے کہ (اس تعریف میں
مذکور) علم سے تصدیق مراد ہے اور (تعریف کا) معنی یہ ہے کہ (دلیل) وہ چیز ہے جس کی تصدیق
سے بطریق اکتساب دوسری چیز کی تصدیق لازم آئے جیسا کہ کلمہ من سے مستفاد ہے۔ پس اگر وہ
(مشہور) تعریف دلیل قطعی بین الانتاج پر محمول کی جائے تو استلزام (لازم پکڑنے کا) معنی ظاہر
ہے۔ اور اگر اس (مشہور تعریف) سے تعمیم مراد لی جائے جیسا کہ وہ (تعمیم) ظاہر ہے تو استلزام
کو اس مناسبت پر محمول کیا جائے گا جو (ایک شکل کو دوسری شکل کی طرف) نقل کرنے کو صحیح قرار
دینے والی ہو۔ امتناع انفکاک پر محمول نہیں کیا جائے گا جیسا اس کی تصریح مصنف قدس سرہ
نے شرح مختصر کے حاشیہ میں کی ہے۔

شرح: دلیل کی تعریف اور مشہور تعریف سے مصنف کے عدول کی وجہ

فاضل ماتن نے دلیل کی جو تعریف ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل وہ چیز ہے
جو مجہول نظری تک پہنچنے کی غرض سے دو قضیوں یعنی دو مقدموں سے مرکب کی گئی ہو۔ جیسے جہان
کے حدوث کو ثابت کرنے کیلئے یوں دلیل دی جائے اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَ کُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ جہان
متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے تو نتیجہ نکلے گا اَلْعَالَمُ حَادِثٌ جہان حادث ہے۔ دیکھو! جہان

تنبیہ نمبر ۱۹۔ ہمارے معاصر صاحب حمید یہ۔ نے صفحہ ۷۶ پر شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت وَالْجَوَابُ عَنْہُ اَنَّ الخ کا ترجمہ یوں کیا ہے
اور اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مرکب کو دوسرے الفاظ سے جدا کرنے کا جب ارادہ کیا جاتا ہے تو اس کی تفصیل کا ارادہ نہیں
کیا جاتا بلکہ مَجْمُوْعٌ مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ کا اعتبار کیا جاتا ہے الخ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ تعریف لفظی میں
لفظ مرکب کو دوسرے الفاظ سے جدا کرنے کا ارادہ نہیں کیا جاتا بلکہ لفظ مرکب کے ساتھ معرف (جس کی تعریف کی جارہی
ہو) کو دوسرے الفاظ سے جدا کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ لہٰذا صحیح ترجمہ وہی ہے جو ہم نے کیا ہے اور اس پر دلیل شارح
کا قول لَا یُقْصَدُ بِہٖ تَفْصِیْلُہٗ ہے اس لئے کہ اگر اس کا ترجمہ وہی ہوتا جو معاصر مذکور نے کیا تو لَا یُقْصَدُ کے بعد بِہٖ لکھنے کی
ضرورت نہ تھی صرف لَا یُقْصَدُ تَفْصِیْلُہٗ لکھنا کافی ہوتا فافہم وَتَدَبَّرْ۔

کہ حادث ہونا مجہول نظری ہے تو اس مجہول نظری تک پہنچنے کیلئے دلیل کو دو مقدموں سے مرکب کیا گیا ہے پہلا مقدمہ ہے اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ اور دوسرا مقدمہ ہے وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ تو ان دونوں مقدموں کو مرکب کرنے سے مجہول نظری اَلْعَالَمُ حَادِثٌ حاصل ہو گیا۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ دلیل کی جو تعریف ماتن علیہ الرحمۃ نے کی ہے یہ مشہور تعریف سے بہتر ہے۔ کیونکہ مشہور تعریف پر ملزومات سے اعتراض وارد ہوتا ہے اور ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ پس اسی اعتراض سے بچنے کیلئے ماتن علیہ الرحمۃ نے مشہور تعریف سے عدول کر کے دلیل کی نئی تعریف لکھی ہے۔

دلیل کی مشہور تعریف اور اس پر اعتراض و جواب

شارح فرماتے ہیں کہ دلیل کی مشہور تعریف یہ ہے کہ دلیل وہ چیز ہے جس کے جاننے سے دوسری چیز کا علم لازم ہو۔ اس تعریف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب ملزومات کی نسبت ان کے لوازمِ بینہ کی طرف کی جائے تو وہ دلیل کی تعریف میں داخل ہو جاتی ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ لوازم بینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) لازم بین بالمعنی الاخص (۲) لازم بین بالمعنی الاعم۔ لازم بین بالمعنی الاخص وہ ہے جس میں ملزوم کے تصور سے ہی خود بخود لازم کا تصور آ جائے، جیسے عمی (اندھا پن) کے تصور سے بصر (انکھیارا ہونے) کا تصور خود بخود آ جاتا ہے۔ اور لازم بین بالمعنی الاعم وہ ہے جس میں لازم اور ملزوم دونوں کا تصور کیا جائے تو یقین باللزوم (یعنی دونوں کے آپس میں لازم و ملزوم ہونے کا یقین) حاصل ہو جائے۔ جیسے اربعہ (چار) اور زوجیت (جفت ہونے) کا تصور کیا جائے تو چار اور جفت ہونے کے آپس میں لازم و ملزوم ہونے کا یقین آ جاتا ہے۔ کسی اور دلیل کی حاجت نہیں رہتی۔ دیکھئے ان دونوں لوازم میں ایک چیز کے جاننے سے دوسری چیز کا علم لازم آ رہا ہے حالانکہ ان لوازم کو دلیل نہیں کہا جاتا تو دلیل کی مشہور تعریف غیر کے دخول سے مانع نہ ہوئی۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگرچہ اس اعتراض کو اس طرح دفع کیا جا سکتا ہے کہ مشہور تعریف کی یہ توجیہ کی جائے کہ اس میں مذکور لفظِ علم سے تصدیق مراد ہے اور تعریف کا معنی یہ ہے کہ دلیل وہ چیز ہے جس کی تصدیق سے بطریق اکتساب دوسری چیز کی تصدیق لازم آئے۔ اور ملزومات چونکہ تصور ہیں اس لئے تعریف کے اس معنی کے اعتبار سے دلیل کی مشہور تعریف ان

پر صادق نہیں آتی لہٰذا یہ تعریف دُخولِ غیر سے مانع ہے۔ اس توجیہ کے باوجود ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف اس مشہور تعریف سے بہتر ہے۔ کیونکہ ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف پر کوئی قابل قدر اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ شارح علیہ الرحمۃ نے مشہور تعریف کا جو مذکورہ بالا معنٰی بیان کیا ہے، اس میں بطریقِ اکتساب کی قید لگائی ہے اس پر سوال وارد ہوتا تھا کہ یہ قید تم نے کس دلیل سے بڑھائی ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ قید مشہور تعریف میں مذکور کلمہ مِنْ سے مستفاد ہوتی ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ تعریف میں مذکور علم سے تصدیق مراد لی گئی ہے اور یہ مِـــنْ تبعیضیہ ہے تو اس سے بعض تصدیق مراد ہوگی اور بعض تصدیق وہی ہے جو نظری ہو یعنی بطریقِ اکتساب حاصل ہو۔ کیونکہ یہاں مِنْ تبعیضیہ سے تصدیق بدیہی مراد نہیں ہوسکتی اس لئے کہ تصدیق بدیہی پر دلیل نہیں دی جاتی بلکہ تصدیق نظری پر دلیل دی جاتی ہے۔ لہٰذا تصدیق نظری ہی مُراد ہوگی۔

مشہور تعریف میں موجود قیدِ استلزام پر بحث

دلیل کی مشہور تعریف یوں کی گئی ہے کہ دلیل وہ چیز ہے جس کے جاننے سے دوسری چیز کا علم لازم ہو۔ اس میں لازم ہونے کی جو قید ہے اس کو شارح علیہ الرحمۃ نے استلزام سے تعبیر فرمایا ہے۔ اسی قید پر بحث کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ دلیل کی جو مشہور تعریف ذکر کی گئی ہے اس کو کس دلیل کی تعریف قرار دیا جائے؟ آیا یہ صرف دلیلِ قطعی بیّن الانتاج کی تعریف ہے؟ یا عام دلیل کی تعریف ہے خواہ وہ دلیلِ قطعی بَیِّنُ الْاِنْتَاجْ ہو یا نہ ہو اگر اس کو فقط دلیلِ قطعی بَیِّنُ الْاِنْتَاجْ کی تعریف قرار دیا جائے تو اس صورت میں استلزام (یعنی ایک چیز کے جاننے سے دوسری چیز کا علم لازم ہونے) کا معنٰی ظاہر ہے۔ کیونکہ دلیلِ قطعی بَیِّنُ الْاِنْتَاجْ (یعنی وہ یقینی دلیل جس کا نتیجہ ظاہر ہو صرف) شکل اول کی صورت میں ہوتی ہے جس میں صغرٰی موجبہ اور کبرٰی کُلیہ ہوتا ہے اور اس شکل کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اور اس میں لازم ملزوم سے جدا نہیں ہوسکتا۔ خُلاصہ یہ کہ ایک چیز کے جاننے سے دوسری چیز کا علم لازم ہونے کا معنٰی ہے ایک چیز کی تصدیق دوسری چیز کی تصدیق کو اس طور پر مستلزم ہو کہ دونوں تصدیقیں آپس میں لازم وملزوم ہوں اور ان کا اِنفکاک (جدا ہونا) ممتنع ہو۔ اِستلزام کا یہ معنٰی دلیلِ قطعی بَیِّنُ الْاِنْتَاجْ میں واضح طور پر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ

قطعی بیّن الانتاج شکل اول کی صورت میں ہوتی ہے جس کا نتیجہ ایسا ظاہر اور واضح ہوتا ہے کہ دلیل اور مدلول آپس میں لازم وملزوم ہوتے ہیں اور ان کا انفکاک (ایک دوسرے سے جدا ہونا) ممتنع ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر اس تعریف کو دلیلِ قطعی بیّن الانتاج کی تعریف قرار دیا جائے تو اس میں مذکور استلزام کی قید پر کوئی اشکال ہی نہ ہوگا اور اگر اس کو عام دلیل کی تعریف قرار دیا جائے جیسا کہ ظاہر بھی یہی ہے کہ یہ عام دلیل کی تعریف ہے۔ کیونکہ تعریف کے الفاظ مَایَلْزَمُ الخ میں کلمہ ما عام ہے جو ہر قسم کی دلیل کو شامل ہے تو اس صورت میں یہ اشکال وارد ہوگا کہ تعریف کے بیان کردہ معنیٰ یَلْـــزَمُ مِنَ التَّصْدِیْقِ الخ سے پتہ چل رہا ہے کہ دونوں تصدیقوں کا لازم وملزوم ہونا ضروری ہے اور شکلِ اول کے سوا باقی اشکال میں تو دونوں تصدیقیں آپس میں لازم وملزوم نہیں ہوتیں۔ تو پھر مشہور تعریف کو ہر قسم کی دلیل کی تعریف کیسے قرار دیا جائے گا اور اس سے تعمیم کیسے مراد لی جائے گی؟ اس اشکال کا جواب شارح علیہ الرحمۃ نے اپنے قول حُمِلَ الْاِسْتِلْزَامُ الخ سے دیا ہے۔ توضیح جواب یہ ہے کہ اگر اس تعریف میں مذکور کلمہ ما کو اپنے عموم پر رکھتے ہوئے اس سے تعمیم مراد لی جائے یعنی اس کو ہر قسم کی دلیل کی تعریف قرار دیا جائے تو اس میں مذکور استلزام کو اس مناسبت پر محمول کیا جائے گا جو ایک شکل کو دوسری شکل کی طرف منتقل کرنے کو صحیح قرار دینے والی ہو۔ نہ کہ امتناعِ انفکاک پر یعنی اس صورت میں یَلْزَمُ مِنَ التَّصْدِیْقِ الخ کا یہ معنیٰ نہیں کیا جائے گا کہ ایک چیز کی تصدیق دوسری چیز کی تصدیق کو اس طور پر لازم ہو کہ ان کا ایک دوسرے سے جدا ہونا ممتنع ہو بلکہ اس سے استلزام کا جو معنیٰ سمجھا جا رہا ہے اس کو اس مُناسبت پر محمول کیا جائے گا جو منتقل کرنے کو صحیح قرار دے یعنی یلزم الخ میں لزوم کا یہ معنیٰ کیا جائے گا کہ وہ ایسا مناسب لزوم ہو جو ایک شکل کو دوسری شکل کی طرف منتقل کرنے کو صحیح قرار دے بایں طور کہ شکل ثانی میں نتیجہ حاصل کرنے کیلئے اس کو شکلِ اول کی جانب منتقل کیا جاسکے اور شکلِ ثالث میں نتیجہ حاصل کرنے کیلئے اس کو شکلِ ثانی اور پھر شکل اول کی جانب منتقل کیا جاسکے اور شکلِ رابع میں نتیجہ حاصل کرنے کیلئے اس کو بواسطہ شکلِ ثالث وشکلِ ثانی شکلِ اول کی جانب منتقل کرنا صحیح ہو تو استلزام کا یہ معنیٰ کرنے سے اشکال مذکور بھی رفع ہو جائے گا اور یہ تعریف بھی تمام اشکال پر صادق آئے گی پس یہ تعریف جامع ہوگی۔ اور ہر قسم کی دلیل کو شامل ہوگی۔ عبارت کے آخری حصہ کی تشریح یہ ہے کہ علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے اصولِ فقہ میں ایک کتاب بنام المختصر لکھی ہے اس کی شرح قاضی عضدالدین ایجی نے کی ہے اور اس پر مصنف رحمہ اللہ یعنی علامہ سید السند میر سید شریف جرجانی رحمہ اللہ نے حاشیہ

لکھا ہے شارح علیہ الرحمۃ نے کما صرح ے اس حاشیہ کا تذکرہ کیا ہے۔

وَلَا يَرِدُ شَيْءٌ مِّنْ ذَالِكَ عَلٰى هٰذَا التَّعْرِيْفِ حَتّٰى يُحْتَاجَ فِي الْجَوَابِ إِلَى التَّكَلُّفِ لٰكِنْ يَبْقٰى أَنَّهُ لَا يَتَنَاوَلُ الدَّلِيْلَ الْفَاسِدَ حَيْثُ لَا يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا إِلَى الْمَطْلُوْبِ وَالْمُرَكَّبُ الدَّلِيْلُ مِنْ أَكْثَرَ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ وَلَا يَتَنَاوَلُهُ التَّعْرِيْفُ وَجَوَابُ الْأَوَّلِ أَنَّ اللَّامَ فِي الْمُتَأَدِّيْ لِلْغَرَضِ أَيْ مَا يَكُوْنُ تَرْكِيْبُهُ لِغَرَضِ التَّأَدِّيْ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ ذَالِكَ الْغَرَضُ بَعْدَ التَّرْكِيْبِ حَاصِلًا أَوْ لَا وَجَوَابُ الثَّانِيْ أَنَّ الدَّلِيْلَ الْمُرَكَّبَ مِنْ أَكْثَرَ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ فِي الْحَقِيْقَةِ دَلِيْلَانِ أَوْ أَدِلَّةٌ إِذِ التَّحْقِيْقُ أَنَّ الدَّلِيْلَ لَا يَتَرَكَّبُ إِلَّا مِنْ قَضِيَّتَيْنِ فَحَسْبُ وَقَوْلُهُ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ أَوْلٰى مِنْ قَوْلِ الْبَعْضِ مِنْ مُقَدِّمَتَيْنِ إِذِ الْمُقَدِّمَةُ فِي الْمَشْهُوْرِ مُفَسَّرَةٌ بِمَا جُعِلَ جُزْءَ الدَّلِيْلِ فَيُوْهِمُ الدَّوْرَ

ترجمہ مع توضیحات: اور ان (مذکورہ دونوں اشکالوں) میں سے کوئی چیز اس تعریف پر (یعنی ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف پر) وارد نہیں ہوتی حتیٰ کہ جواب دینے میں تکلف کرنے کی طرف حاجت پڑے۔ لیکن یہ (اعتراض) باقی ہے کہ وہ (یعنی ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف) دلیل فاسد کو شامل نہیں' کیونکہ وہ مطلوب تک پہنچانے والی نہیں ہوتی۔ اور یہ (اعتراض بھی باقی ہے) کہ کبھی دلیل دو قضیوں سے زیادہ سے مرکب ہوتی ہے اور اس کو تعریف شامل نہیں۔ اور پہلے (اعتراض) کا جواب یہ ہے کہ (ماتن کی تعریف میں مذکور لفظ) لِلتَّادِّیْ میں لام غرض کیلئے ہے یعنی (دلیل) وہ چیز (ہے) جس کو (دو قضیوں سے) مرکب کرنا (مجہول نظری تک) پہنچنے کی غرض کیلئے ہو' عام ازیں کہ وہ غرض ترکیب کے بعد حاصل ہو یا نہ۔

دوسرے (اعتراض) کا جواب یہ ہے کہ وہ دلیل جو دو قضیوں سے زیادہ سے مرکب ہو وہ حقیقت میں میں دو دلیلیں یا کئی دلیلیں ہوتی ہیں' کیونکہ تحقیق یہی ہے کہ دلیل فقط دو قضیوں سے ہی

تنبیہ نمبر ۲۰۔ ہمارے معاصر صاحب حمید یہ نے صفحہ ۹۷ پر شارح کی عبارت فَإِنْ حَمْلُ ذَالِكَ التَّعْرِيْفِ کو اعتراض کا جواب قرار دیا ہے اور پھر اس عبارت کا ترجمہ وتشریح اس انداز میں کی ہے کہ اس عبارت کا کسی اعتراض کے جواب میں ہونا بالکل ظاہر نہیں ہوتا بلکہ جس چیز کو اعتراض قرار دیا ہے الخ جواب میں بھی بعینہٖ اسی کو بیان کیا ہے كَمَا لَا يَخْفٰى عَلٰى نَاظِرِ عِبَارَتِهٖ۔ میں کہتا ہوں کہ دراصل یہ عبارت کسی اعتراض کا جواب ہی نہیں بلکہ اس میں فا تفصیلیہ ہے اور مشہور تعریف میں مایلزم سے استلزام کا جو معنیٰ سمجھ میں آتا ہے یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ اس کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں' چنانچہ شارح کی عبارت فَمَعْنَى الْاِسْتِلْزَامِ ظَاهِرٌ اس پر روشن قرینہ ہے۔ فَافْهَمْ

اور ماتن علیہ الرحمۃ کا قول مِنْ قَضِيَّتَيْنِ بعض کے قول مِنْ مُقَدَّمَتَيْنِ سے بہتر
ہوتی ہے۔
مشہور (قول) میں اس چیز کے ساتھ تفسیر کیا ہوا ہے جس کو دلیل کا جزء بنایا گیا ہو۔
(یعنی مقدمتین کا ذکر) دور کا وہم ڈالتا ہے۔

ماتن علیہ الرحمۃ کی بیان کردہ تعریف کے اولیٰ ہونے کی وجہ

علیہ الرحمۃ نے ماتن کی تعریف کو مشہور تعریف سے بہتر فرمایا تھا اب اس کی بہتری کی وجہ
کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مشہور تعریف پر دو اشکال قائم کئے گئے ہیں جن کے جواب دینے کیلئے
کرنا پڑا کہ تعریف مذکور میں علم سے تصدیق مراد لی گئی حالانکہ تصور بھی علم کی ایک قسم ہے اور
استلزام کو مناسبت مُصَحِّحَۃ لِلْاِنْتِقَال پر محمول کرنے کی حاجت پڑی حالانکہ یہ اِسْتِلْزَام کے حقیقی معنیٰ سے
بعید ہے۔ ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف پر ان اشکالات میں سے کوئی چیز وارد نہیں ہوتی حتیٰ کہ جواب
دینے میں ایسے تکلفات کی حاجت پڑے لہٰذا ماتن کی تعریف مشہور تعریف سے بہتر ہے۔

استدراک

شارح علیہ الرحمۃ نے فاضل ماتن کی تعریف کے اولیٰ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے تحریر
فرمایا وَلَا يَرِدُ شَيْءٌ مِّنْ ذٰلِكَ عَلٰى هٰذَا التَّعْرِيْفِ یعنی ماتن کی تعریف پر ان سابقہ اشکالات میں
سے کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ شارح کی اس عبارت سے یہ وہم پیدا ہوا کہ آیا ماتن کی تعریف
پر صرف یہی سابقہ اشکالات وارد نہیں ہوتے یا ان کے علاوہ اور بھی کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ تو
شارح علامہ نے لٰكِنْ بَقِيَ سے اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ
ماتن کی تعریف پر کوئی اعتراض ہی وارد نہیں ہوتا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہی سابقہ اعتراضات وارد نہیں
ہوتے ورنہ ان کے علاوہ ایک نہیں دو اعتراض وارد ہوتے ہیں جو ذیل میں آرہے ہیں۔ یہاں پر یہ
سوال اٹھتا ہے کہ جب مشہور تعریف پر بھی دو اعتراض وارد ہوئے ہیں اور ماتن کی تعریف پر بھی
دو اعتراض وارد ہوتے ہیں تو دونوں تعریفیں برابر ہوئیں پھر بہتری کا دعویٰ کیسے کر دیا؟ اس کا جواب
یہ ہے کہ ماتن کی تعریف پر وارد ہونے والے اعتراضات بالکل کمزور اور معترض کی نا سمجھی پر مبنی ہیں
اور ان کا جواب بھی بالکل آسان ہے۔ اور مشہور تعریف پر وارد ہونے والے اعتراضات وزنی ہیں
اور ان کا جواب دینا مشکل ہے اس لئے ان کے جواب دینے میں تاویلات و توجیہات کا سہارا لینا

پڑتا ہے پس ان میں برابری نہ ہوگی بلکہ ماتن کی تعریف ... بہتر ہوگی۔ فافہم

ماتن کی تعریف پر اعتراضات اوران کے جوابا[ت]

شارح فرماتے ہیں کہ فاضل ماتن کی تعریف کے جامع ہونے پر دو اعتراض ہیں ایک اعتراض یہ ہے کہ ماتن کی تعریف میں لِلتَّادِیْ اِلٰی مَجْهُوْلٍ نَظْرِیٍّ کی قید ... کی تعریف کی رو سے دلیل وہ چیز ہے جو مجہول نظری تک پہنچنے کیلئے مرکب کی گئی ہو ... کہ دلیل فاسد مجہول نظری تک نہیں پہنچاتی لہٰذا دلیل فاسد اس قید کی وجہ سے ماتن کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہے پس ماتن کی تعریف جامع نہیں رہتی۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے ... میں لام غرض کیلئے ہے پس تعریف کا معنی یہ ہے کہ دلیل وہ چیز ہے جس کو دو قضیوں سے ... مجہول نظری تک پہنچنے کی غرض کیلئے ہو خواہ وہ غرض مرکب کرنے کے بعد حاصل ہو یا نہ ہو ... ہے کہ دلیل فاسد کو بھی مجہول نظری تک پہنچنے کی غرض کیلئے مرکب کیا جاتا ہے اگرچہ مرکب کرنے کے بعد وہ غرض حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا دلیل فاسد بھی ماتن کی پیش کردہ دلیل کی تعریف میں داخل ہے۔ پس ماتن کی تعریف جامع ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ماتن کی تعریف میں ہے هُوَ الْمُرَكَّبُ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ دلیل وہ چیز ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہو۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی دلیل دو سے زیادہ قضیوں سے مرکب ہوتی ہے تو جب دلیل دو سے زیادہ قضیوں سے مرکب ہو تو اس کو دلیل ہی کہا جائے گا مگر ماتن کی تعریف اس کو شامل نہ ہوگی لہٰذا معلوم ہوا کہ ماتن کی پیش کردہ تعریف جامع نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب دلیل دو سے زیادہ قضیوں سے مرکب ہو تو وہ ایک دلیل نہ ہوگی بلکہ دو یا دو سے زیادہ دلیلیں ہوں گی کیونکہ یہ بات تحقیق سے ثابت ہے کہ دلیل فقط دو قضیوں سے ہی مرکب ہوتی ہے۔

عبارت کے آخری حصہ میں شارح نے فرمایا کہ دلیل کی تعریف میں ماتن نے قَضِيَّتَيْنِ کا لفظ استعمال کیا ہے اور بعض علماء نے قَضِيَّتَيْنِ کی جگہ مُقَدِّمَتَيْنِ کا لفظ استعمال کیا ہے شارح کا قول قَضِيَّتَيْنِ ان کے قول مُقَدِّمَتَيْنِ سے بہتر ہے۔ کیونکہ مشہور قول کے مطابق مقدمہ دلیل کے جزء کو کہتے ہیں پس اگر دلیل کی تعریف میں مُقَدِّمَتَيْنِ کا لفظ استعمال کیا جائے تو دور کا وہم پڑے گا۔ کیونکہ اس صورت میں دلیل کی تعریف مقدمہ کی معرفت پر موقوف ہوگی اور مقدمہ کی معرفت دلیل

بھی دور لازم آئے گا۔ شارح علامہ نے یوں فرمایا کہ دور کا وہم پڑتا ہے یوں نہیں لازم آتا ہے کیونکہ یہ احتمال بھی ہے کہ مقدمتین سے وہی دو قضیے مراد ہوں یا مقدمہ سے مراد ہو خاص کو ذکر کرنے اور عام مراد لینے کے طریقے پر۔

هٰذَا التَّعْرِيْفُ عَلٰى رَأْيِ الْحُكَمَاءِ وَاَمَّا عَلٰى رَأْيِ الْاُصُوْلِيِّيْنَ فَهُوَ مَا يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيْحِ النَّظَرِ فِيْ اَحْوَالِهٖ اِلٰى مَطْلُوْبٍ خَبَرِيٍّ كَالْعَالَمِ فَاِنَّ مَنْ تَاَمَّلَ فِيْ اَحْوَالِهٖ بِصَحِيْحِ النَّظَرِ بِاَنْ يَقُوْلَ اَنَّهٗ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ وَصَلَ اِلٰى مَطْلُوْبٍ خَبَرِيٍّ وَهُوَ قَوْلُنَا الْعَالَمُ حَادِثٌ فَعِنْدَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ الْعَالَمُ دَلِيْلٌ وَعِنْدَ الْحُكَمَاءِ مَجْمُوْعُ الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ

توضیحات: پھر جان لیجئے کہ یہ تعریف (یعنی دلیل کی مذکورہ تعریف) حکماء کی رائے پر ہے اور اصولیوں کی رائے پر دلیل وہ (چیز ہے) جس کے احوال میں صحیح غور وفکر کرنے سے مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو جیسے مثلاً جہان۔ کیونکہ وہ شخص جو اس کے احوال میں صحیح غور وفکر کے ساتھ سوچے اس طور پر کہ (اپنے دل میں) کہے کہ (میں دیکھ رہا ہوں کہ) وہ (جہان) متغیر ہے اور (یہ بھی مجھے معلوم ہے کہ) ہر متغیر حادث ہے تو وہ شخص مطلوب خبری تک پہنچ جائے گا۔ (یعنی مطلوب خبری) ہمارا قول اَلْعَالَمُ حَادِثٌ ہے (مطلب یہ ہے کہ اس طرح غور وفکر کرنے والے کو جہان کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جائے گی) پس اصولیوں کے نزدیک عالم (خود) دلیل ہے (اور اَنَّهٗ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ عالم کے احوال پر صحیح غور وفکر کرنے کے نتیجہ میں دل میں حاصل ہونے والی شیء ہے) اور حکماء کے نزدیک اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ کا مجموعہ (جہان کے حادث ہونے پر دلیل ہے)

شرح: دلیل کی تعریف میں حکماء اور اصولیوں کا اختلاف

شارح فرماتے ہیں کہ دلیل کی جو تعریف ماتن نے بیان کی ہے اور جو مشہور تعریف ذکر کی گئی ہے یہ دونوں تعریفیں حکماء کی رائے پر ہیں۔ اصولیوں کی رائے اس سے مختلف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ دلیل وہ چیز ہے جس میں صحیح غور وفکر کرنے سے مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو جیسے جہان کہ اس کے احوال میں صحیح غور وفکر کرنے سے اس کا حادث ہونا معلوم ہو جاتا ہے لہٰذا یہ خود اپنے

حادث ہونے پر دلیل ہے۔ باقی عبارت واضح ہے۔

(وَاِنْ ذُكِرَ ذٰلِكَ) الْمُرَكَّبُ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ (لِإِزَالَةِ خَفَاءِ الْبَدِيْهِيِّ) الْغَيْرِ الْاَوَّلِيِّ (يُسَمّٰى تَنْبِيْهًا وَقَدْ يُقَالُ لِمَلْزُوْمِ الْعِلْمِ) اَىْ مَا يَلْزَمُ مِنَ التَّصْدِيْقِ بِهِ التَّصْدِيْقُ الْيَقِيْنِيُّ بِغَيْرِهٖ (دَلِيْلٌ وَمَلْزُوْمُ الظَّنِّ اَمَارَةٌ) وَيَنْبَغِىْ اَنْ يُّلَاحَظَ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاِسْتِلْزَامِ هِىَ الْمُنَاسَبَةُ الْمُصَحِّحَةُ لِلْاِنْتِقَالِ كَمَا ذَكَرْنَا لِئَلَّا يَرِدَ عَلَيْهِ عَدَمُ صِدْقِهٖ عَلَى الْاَقْيِسَةِ الْغَيْرِ الْبَيِّنِ الْاِنْتَاجِ كَالشَّكْلِ الرَّابِعِ مَثَلًا

ترجمہ مع توضیحات: اور اگر وہ چیز جو دو قضیوں سے مُرکب ہے بدیہی غیر اولی کی پوشیدگی کو زائل کرنے کیلئے ذکر کی جائے تو اس کا نام تنبیہ رکھا جائے گا۔ اور کبھی علم کے ملزوم کو یعنی اس چیز کو جس کی تصدیق سے اس کے غیر کی تصدیق یقینی لازم آئے دلیل کہا جاتا ہے اور ظن کے ملزوم کو امارۃ (کہا جاتا ہے)۔ اور مناسب ہے کہ اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ (ملزوم علم میں) استلزام سے وہی مناسبت مراد لی جائے جو (ایک شکل کو دوسری شکل کی طرف) منتقل کرنے کو صحیح قرار دینے والی ہو۔ جیسا کہ ہم نے (اس سے پہلے بھی) ذکر کیا تاکہ اس پر (یعنی ملزوم علم کی مذکورہ بالا تعریف پر) اس کا غیر بَیِّنُ الْاِنْتَاجِ قیاسوں پر صادق نہ آنا وارد نہ ہو جیسے مثلاً شکلِ رابع۔

شرح: تنبیہ کی تعریف

فاضل ماتن نے تنبیہ کی جو تعریف ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تنبیہ وہ چیز ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہو اور اس کو بدیہی غیر اولی کی پوشیدگی کے زائل کرنے کیلئے ذکر کیا جائے۔

تنبیہ کی مثال

تنبیہ کی ایک مثال اس سے پہلے "دعوٰی کی تعریف پر تبصرہ" کے عنوان کے تحت گزر گئی ہے

تنبیہ نمبر ۲۱۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۸۰ پر شارح کی عبارت وَلَا يَرِدُ شَيْءٌ مِّنْ ذٰلِكَ الخ کا ترجمہ یوں کیا ہے۔ کوئی اعتراض اس تعریف پر وارد نہیں ہوتا کہ جواب دینے میں تکلف کرنا پڑے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس عبارت میں مِنْ ذٰلِكَ کا اشارہ صرف ان اعتراضات کی طرف ہے جو مشہور تعریف پر وارد ہوئے اور صرف ان ہی کے وارد کی نفی مقصود ہے نہ کہ ہر اعتراض کی نفی جیسا کہ معاصر مذکور کے ترجمہ سے سمجھا جا رہا ہے۔ کیونکہ ماتن کی تعریف پر ایک ہی نہیں دو اعتراض وارد کیے گئے ہیں۔

اور ایک مثال یہ ہے کہ مدعی دعوٰی کرے کہ مختلف فیہ عقائد میں اہلسنت و جماعت کی اتباع واجب ہے اس کا مدِ مقابل کہے کہ میں نہیں مانتا کہ مختلف فیہ عقائد میں اہلسنت و جماعت کی اتباع واجب ہے کیوں نہیں ہوسکتا کہ کسی دوسرے گروہ کی اتباع جائز ہو تو مدعی کا یہ دعوٰی چونکہ حکم بدیہی غیر اوّلی پر مشتمل ہے اس لئے وہ مدِ مقابل کو یوں تنبیہ کرے گا کہ بار بار کا تجربہ اور مشاہدہ اس کے وجوب پر شاہد ہے۔ کیونکہ ہم نے بہت سے آدمیوں کو دیکھا ہے کہ انہوں مختلف فیہ عقائد میں اہلسنت کا راستہ چھوڑ دیا اور وہ گمراہ ہوگئے اور گمراہی سے بچنا واجب ہے لہذا مختلف فیہ عقائد میں اہلسنت و جماعت کی اتباع واجب ہے۔

دلیل کی دوسری تعریف

فاضل ماتن نے فرمایا کہ کبھی علم کے ملزوم کو دلیل کہا جاتا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ اس کا معنٰی یہ ہے کہ وہ چیز جس کی تصدیق سے اس کے غیر کی تصدیق یقینی لازم آئے دلیل ہے۔ تو یہ ماتن علیہ الرحمۃ کی طرف سے دلیل کی دوسری تعریف ہوئی جو کہ مشہور تعریف کے مطابق ہے۔ یا یہ ہے کہ اس عبارت سے ماتن علیہ الرحمۃ نے مشہور تعریف کی طرف اشارہ کیا ہے' اس لئے شارح علّامہ نے فرمایا کہ ملزومِ علم کے معنٰی میں بھی مُناسب یہ ہے کہ ہماری سابقہ توجیہ کا لحاظ رکھتے ہوئے استلزام سے مُناسبت مصححہ للانتقال مراد لی جائے' تا کہ ملزومِ علم کی اس تعریف پر یہ اعتراض وارد نہ ہو کہ یہ تعریف غیر بیّن الانتاج قیاسوں پر صادق نہیں آتی حالانکہ غیر بیّنُ الْاِنْتاجْ قیاس بھی علم کا ملزوم ہوتے ہیں۔ جیسے مثلاً شکلِ رابع غیر بیّنُ الْاِنْتاجْ اَقْیِسَہ میں سے ہے لیکن علم کا ملزوم ہے اسی طرح شکلِ ثانی و ثالث غیر بیّنُ الْاُنْتاجْ اَقْیِسَہ میں سے ہیں لیکن علم کا ملزوم ہیں۔ تو یہی کہا جائے گا کہ یہاں یلزم سے استلزام کا جو معنٰی سمجھا جارہا ہے اس سے امتناعِ انفکاک مراد نہیں' بلکہ وہ مناسبت مراد ہے جو ایک شکل کو دوسری شکل کی طرف منتقل کرنے کو صحیح قرار دے' اور مناسبت کا یہ معنٰی شکلِ ثانی و شکلِ ثالث و شکلِ رابع میں پایا جاتا ہے' جیسا کہ اس سے پہلے مشہور تعریف میں موجود قیدِ اِسْتِلْزَامْ پر بحث کے عنوان کے تحت تفصیل سے گُزرا۔

امارۃ کا مطلب اور ظن کی تعریف

امارۃ کے لغوی معنی ہیں علامت، اور اہل مناظرہ کے نزدیک ظن کے ملزوم کو امارۃ کہتے ہیں۔ظن کی تعریف یہ ہے تَجْوِيزُ الْأَمْرَيْنِ اَحَدُهُمَا اَظْهَرُ مِنَ الْآخَرِ (ذہن کا) دو امروں کو اس طرح جائز قرار دینا کہ ان میں سے ایک (ذہن کے اندر) دوسرے سے زیادہ ظاہر ہو۔مثلاً کوئی شخص بادل کو دیکھ کر گمان کرے کہ بارش ہوگی لیکن یہ بھی خیال کرے کہ شاید نہ ہو تو "بارش ہوگی" اس کا ظن ہے اور اس ظن کا ملزوم بادل ہے۔لہٰذا بادل امارۃ ہے بارش ہونے پر، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ بادل علامت ہے بارش ہونے کی۔

وَتَرَكَ الْمُصَنِّفُ قُدِّسَ سِرُّهُ لَفْظَ الشَّيْءِ الْمَذْكُورَ فِي كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ قَوْلِهِمْ مَا يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ اٰخَرَ لِئَلَّا يَرِدَ اَنَّ الْمَدْلُوْلَ قَدْ يَكُوْنُ عَدَمِيًّا فَكَيْفَ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الشَّيْءِ فَيَحْتَاجُ اِلَى اَنْ يُجَابَ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِالشَّيْءِ مَا يُمْكِنُ اَنْ يُعْلَمَ وَيُخْبَرَ عَنْهُ

ترجمہ مع توضیحات: اور مصنف قدس سرہ نے اس لفظِ شیٔ کو ترک کیا جو متقدمین کے کلام میں ان کے قول مَا يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ اٰخَرَ میں مذکور ہے۔تاکہ یہ (اعتراض) وارد نہ ہو کہ مدلول کبھی عدمی ہوتا ہے تو اس پر لفظِ شیٔ کا اطلاق کیسے کیا جا سکتا ہے، پس یہ جواب دینے کی طرف محتاج ہو کہ شیٔ سے مراد وہ چیز ہے جس کو جاننا اور جس کے متعلق خبر دینا ممکن ہو۔

شرح: دلیل کی تعریف میں لفظِ شیٔ کو ترک کرنے کی وجہ

مصنف رحمہ اللہ نے دلیل کی جو تعریف بیان کی ہے اس میں لفظِ شیٔ نہیں اور مُتقدّمین کی بیان کردہ تعریف میں لفظِ شیٔ ہے۔کیونکہ انہوں نے دلیل کی تعریف یوں کی ہے مَا يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ اٰخَرَ (دلیل) وہ چیز ہے جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم ہو۔تو اس پر سوال پیدا ہوتا تھا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے لفظِ شیٔ کو ترک کر کے مُتقدّمین کی مخالفت کیوں کی؟ تو شارح علیہ الرحمۃ لِئَلَّا یَرِدَ سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے لفظِ شیٔ کو بلا وجہ ترک نہیں کیا بلکہ اس لئے ترک کیا تاکہ یہ اعتراض وارد نہ ہو کہ مدلول کبھی عدمی ہوتا ہے اور

جواب دینے کی اس طرح پس اس طرح جواب دینے کی حاجت پڑے کہ شی حقیقی معنٰی کے اعتبار سے اگرچہ موجود کو کہتے ہیں لیکن یہاں دلیل کی تعریف میں شی کا حقیقی معنٰی مراد نہیں بلکہ شی سے مجازاً وہ چیز مراد ہے جس کو جاننا اور جس کی خبر دینا ممکن ہو۔ اور ظاہر ہے کہ مدلول عدمی کو جاننا اور مدلول عدمی کی خبر دینا ممکن ہوتا ہے۔ لہٰذا شی کے اس معنی کے اعتبار سے مدلول عدمی پر شی کا لفظ بولنا صحیح ہے۔ خلاصہ یہ کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے اس اعتراض وجواب سے بچنے کیلئے دلیل کی تعریف میں لفظِ شی کو استعمال نہیں کیا۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَ الدَّلِيلُ لَابُدَّ لَهُ فِي التَّأَدِّيْ إِلَى الْعِلْمِ مِنَ التَّقْرِيْبِ ذَكَرَ تَعْرِيْفَ التَّقْرِيْبِ بَعْدَ تَعْرِيْفِهٖ بِهٰذَا التَّقْرِيْبِ فَقَالَ اَلتَّقْرِيْبُ سَوْقُ الدَّلِيْلِ عَلٰى وَجْهٍ يَسْتَلْزِمُ الْمَطْلُوْبَ فَإِنْ كَانَ الدَّلِيْلُ يَقِيْنِيًّا يَسْتَلْزِمُ الْيَقِيْنَ بِهٖ وَإِنْ كَانَ ظَنِّيًّا يَسْتَلْزِمُ الظَّنَّ بِهٖ وَالْمُرَادُ بِالْاِسْتِلْزَامِ مَا عَرَفْتَ

ترجمہ مع توضیحات: پھر جب اس (دلیل) کیلئے علم تک پہنچنے میں تقریب ضروری ہے تو اسی مناسبت کی وجہ سے دلیل کی تعریف کے بعد تقریب کی تعریف کو ذکر کیا۔ پس فرمایا: تقریب دلیل کو ایسے طریقے پر چلانا ہے جو مطلوب کو مستلزم ہو۔ پس اگر دلیل یقینی ہو تو اس (طریقہ پر چلانے) سے وہ (دلیل) یقین کو مستلزم ہوگی۔ اور اگر دلیل ظنی ہو تو اس (طریقہ پر چلانے) سے وہ (دلیل) ظن کو مستلزم ہوگی اور استلزام سے مراد وہی چیز ہے جو آپ نے پہچانی (یعنی اِسْتِلْزَام سے مُناسَبَتِ مُصَحِّحَہ لِلْاِنْتِقَال مراد ہے)۔

شرح: ماقبل سے مناسبت

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ دلیل سے مقصود ہے علم تک پہنچنا یعنی مطلوب ومدعی کے ثبوت کو یقینی بنانا اور مطلوب ومدعی کے ثبوت کو یقینی تب بنایا جاسکتا ہے جب تقریب کی پہچان ہو۔ لہٰذا دلیل پیش کرنے کیلئے تقریب کا جاننا ضروری ہوا تو اسی مناسبت سے ماتن علیہ الرحمۃ نے دلیل کی تعریف کے بعد تقریب کی تعریف ذکر فرمائی پس فرمایا اَلتَّقْرِيْبُ ۔

تقریب کی تقسیم اور تعریف

ماتن اور شارح علیہما الرحمۃ نے تقریب کی تقسیم نہیں فرمائی کیونکہ حقیقت میں تقریب وہی ہے جس کو تقریب تام کہا جاتا ہے اس لئے ان حضرات نے تقریب تام پر اکتفاء فرمایا ہے۔ بعد والے علماء نے آسانی کیلئے تقریب کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں (۱) تقریب تام (۲) تقریب غیر تام۔ فاضل ماتن نے تقریب کی تعریف یوں کی ہے۔ تقریب دلیل کو ایسے طریقے پر چلانا ہے جو مطلوب کو مسلزم ہو۔ یہ تعریف تقریب تام کی ہے اور تقریب غیر تام کی تعریف اس کے برعکس ہے۔ لہذا تقریب غیر تام کی تعریف یوں کی جائے گی۔ تقریب غیر تام دلیل کو ایسے طریقے پر چلانا ہے جو مطلوب کو مستلزم نہ ہو۔ کبھی تقریب کی تعریف یوں کی جاتی ہے۔ تقریب تام وہ ہے جس میں دلیل دعوٰی کے مطابق ہو اور تقریب غیر تام وہ ہے جس میں دلیل دعوٰی کے مطابق نہ ہو۔ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہی ہے کیونکہ دلیل اگر دعوٰی کے مطابق ہوگی تو وہ مطلوب کو مستلزم بھی ہوگی اور اگر دعوٰی کے مطابق نہ ہوگی تو مطلوب کو مستلزم بھی نہ ہوگی۔

تقریبِ غیر تام کی صورتیں اور مثالیں

پھر تقریب غیر تام کی کئی صورتیں ہیں (۱) **دعوٰی دلیل سے اعم ہو**۔ جیسے شافعی دعوٰی کرے کہ وضو میں ترتیب سے منہ اور ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اور دلیل میں کہے کہ اللہ تعالٰی کا فرمان ہے۔

اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ .

ترجمہ: جب تم نماز کی طرف کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھوؤ (مائدہ آیت نمبر ۶) اس آیت کی دلالت صرف منہ اور ہاتھوں کے دھونے کی فرضیت پر ہے نہ کہ ترتیب کی فرضیت پر بھی۔ لہذا دلیل خاص ہے اور دعوٰی عام پس یہ تقریب غیر تام ہوگی۔

(۲) **دعوٰی دلیل سے اخص ہو**۔ جیسے کوئی شخص دعوٰی کرے کہ گیارہویں شریف کرنا گمراہی ہے اور دلیل میں کہے کہ حدیث پاک میں ہے كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ ہر بدعت گمراہی

ہے (مشکوٰۃ شریف) چونکہ گیارہویں شریف کرنا بھی بدعت ہے لہذا یہ بھی گمراہی ہے۔ تو جن حضرات کے نزدیک یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہے ان کے نزدیک یہ تقریب غیر تام ہے کیونکہ دلیل عام ہے اور عام بھی ایسا جس میں تخصیص کی گئی ہے۔ اور دعوٰی خاص ہے پس یہ دلیل مطلوب کو مستلزم نہ ہوگی لہذا یہ تقریب غیر تام ہے۔

(۳) دعوٰی دلیل کے مُبایِن ہو۔ جیسے کوئی شخص دعوٰی کرے کہ سود حلال ہے اور دلیل میں کہے کہ قرآن مجید میں ہے وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے، سود بھی ایک قسم کی بیع ہے لہذا حلال ہے۔ تو یہ تقریب غیر تام ہے کیونکہ قرآن مجید میں سود اور بیع کو ایک دوسرے کا مُباین قرار دیا گیا ہے۔ پس دعوٰی دلیل کے مُباین ہے۔

دلیل یقینی اور دلیل ظنی کی تشریح

دلیل یقینی وہ ہے جو یقین کا فائدہ دے اس کو دلیل قطعی اور دلیل حتمی بھی کہا جاتا ہے اور دلیل ظنی وہ ہے جو ظن کا فائدہ دے اس کو دلیل غیر یقینی بھی کہا جاتا ہے۔

پھر عقلی دلائل میں دلیل یقینی وہ ہوتی ہے جس کے دونوں مقدمے ایسے قطعی اور یقینی ہوں کہ عقل کے نزدیک ان کا انکار نہ کیا جا سکے جیسے اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ جہان متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے پس نتیجہ نکلا کہ جہان حادث ہے۔ اس دلیل کے دونوں مقدمے یعنی اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ اور کُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ ایسے یقینی ہیں کہ عقل کے نزدیک ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا لہذا یہ دلیل عقلی قطعی اور یقینی ہے۔

عقلی دلائل میں دلیل ظنی وہ ہوتی ہے جس کے دونوں مقدمے یا کوئی ایک مقدمہ غیر یقینی ہو کہ عقل کے نزدیک اس کا انکار کرنا درست ہو۔ جیسے ھٰذَا الْحَائِطُ یَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ وَکُلُّ حَائِطٍ یَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ یَنْهَدِمُ فَھٰذَا الْحَائِطُ یَنْهَدِمُ۔ اس دیوار سے مٹی پھیل رہی ہے اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی پھیلے وہ گر جائیگا پس نتیجہ نکلا کہ یہ دیوار گر جائیگا۔ اس دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی وَکُلُّ حَائِطٍ یَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ یَنْهَدِمُ ظنی ہے کیونکہ یہ بات یقینی نہیں کہ جس دیوار سے مٹی پھیلے وہ ضرور گر جائے۔ کیونکہ ایسی دیواریں بعض دفعہ برسوں تک کھڑی رہتی ہیں لہذا یہ دلیل ظنی ہے۔

دلیل عقلی قطعی کی ایک قسم وہ بھی ہے جس میں عقل ایک خلاف واقع بات کا ایسا یقین کر لیتا ہے کہ وہ یقین کسی شک ڈالنے والے شک سے زائل نہیں ہو سکتا اس کو جہلِ مُرکّب کہتے ہیں اس کی

ایک مثال وہ ہے جس کو منطق کی کتابوں میں اَلْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ کے الفاظ سے ادا کیا گیا ہے جس میں بعض فلسفیوں نے اپنے زعم کے مطابق کائنات کا نظام کسی موثر کی تدبیر اور اثر کے بغیر خود بخود چلنے سے جہان کے قدیم ہونے پر استدلال کیا ہے' یہ بات اگرچہ خلاف واقع ہے کہ اتنے بڑے جہان کا نظام کسی موثر کی تدبیر اور اثر کے بغیر خود بخود چل سکے لیکن اس کے قائلین نے تو اس کا جزم کر رکھا ہے اس لئے ان کے زعم کے مطابق یہ دلیل عقلی قطعی ہے' اگرچہ درحقیقت خلاف واقع ہے۔ اور نقلی دلائل کو احکام کے اثبات کے اعتبار سے محققین نے چار قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ جن کی تفصیل علامہ شامی رحمہ اللہ نے یوں بیان فرمائی ہے۔

اَقُوْلُ بَیَانُ ذٰلِکَ اَنَّ الْاَدِلَّةَ السَّمْعِیَّةَ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ قَطْعِیُّ الثُّبُوْتِ وَالدَّلَالَةِ کَنُصُوْصِ الْقُرْاٰنِ الْمُفَسَّرَةِ اَوِ الْمُحْکَمَةِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ الَّتِیْ مَفْهُوْمُهَا قَطْعِیٌّ اَلثَّانِیْ قَطْعِیُّ الثُّبُوْتِ ظَنِّیُّ الدَّلَالَةِ کَالْاٰیَاتِ الْمُؤَوَّلَةِ اَلثَّالِثُ عَکْسُهٗ کَاَخْبَارِ الْاٰحَادِ الَّتِیْ مَفْهُوْمُهَا قَطْعِیٌّ اَلرَّابِعُ ظَنِّیُّهُمَا کَاَخْبَارِ الْاٰحَادِ الَّتِیْ مَفْهُوْمُهَا ظَنِّیٌّ فَبِالْاَوَّلِ یَثْبُتُ الْفَرْضُ وَالْحَرَامُ وَبِالثَّانِیْ وَالثَّالِثِ الْوَاجِبُ وَکَرَاهَةُ التَّحْرِیْمِ وَبِالرَّابِعِ السُّنَّةُ وَالْمُسْتَحَبُّ. (ردالمحتار ج ا ص ۷۰)

میں کہتا ہوں کہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دلائلِ سمعیہ (یعنی نقلی دلائل) چار ہیں (ا) قطعیُ الثبوت قطعیُ الدلالت جیسے نصوصِ قرآن یعنی مفسّر اور محکم اور وہ سنتِ متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو (۲) قطعی الثبوت، ظنی الدلالت جیسے آیاتِ مؤوّلہ (۳) ظنیُ الثبوت قطعی الدلالت جیسے وہ اخبارِ آحاد جن کا مفہوم قطعی ہو (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالت جیسے وہ اخبارِ آحاد جن کا مفہوم ظنی ہو پس اول سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے، ثانی اور ثالث سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے اور رابع سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

خیال رہے کہ یہاں نقلی دلائل سے ہماری مراد قرآن وحدیث کے نصوص ہیں رہے علماء ومشائخ کے اقوال تو وہ بھی اگرچہ نقلی دلائل کے ضمن میں آتے ہیں لیکن یہاں ان سے بحث نہیں ہے کیونکہ ان کا تعلق صرف نقل سے ہے اثبات (ا) سے نہیں ہے۔ فَافْهَمْ. یہاں پر یہ بھی جاننا چاہیئے کہ احکامِ شرع کی درجہ بدرجہ مختلف قسمیں ہیں ہر درجہ کے احکام کیلئے مختلف قوت کے دلائل

ا یعنی ان سے احکامِ شرعیہ ثابت نہیں کئے جاتے' صرف نصوص سے ثابت شدہ احکام کی تائید میں ان کو نقل کیا جاتا ہے۔ ۱۲ منہ

کی ضرورت ہے جیسا کہ مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا۔ پس مدعی کسی چیز کے متعلق جس حکم شرعی کا دعوی کرے گا اسی قوت کی دلیل اس سے طلب کی جائے گی یوں نہیں کیا جائے گا کہ ایک شخص کسی چیز کے استحباب کا قائل ہے اور اس سے ایسی دلیل طلب کی جائے جس سے کسی چیز کی فرضیت ثابت کی جاتی ہو۔ کیونکہ اس طرح کرنا اصول علماء سے تجاوز اور مکابرہ ہے۔ (فائدہ) جس قسم کے دلائل سے سنت اور مستحب ثابت ہوتے ہیں اسی قوت کے دلائل سے مکروہ تنزیہی اور خلاف اولی ثابت ہوتے ہیں۔ كَذَافِي كُتُبِ الْفِقْهِ وَالْاُصُوْلِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

دلیل کا حصول

شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ اگر دلیل یقینی ہو تو وہ یقین کو مستلزم ہوگی اور اگر دلیل ظنی ہو تو وہ ظن کو مستلزم ہوگی بشرطیکہ اس کو ایسے طریقہ پر چلایا جائے کہ وہ مطلوب کو مستلزم ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل کے چلانے میں تقریب کا لحاظ رکھا جائے تو دلیل یقینی سے مطلوب یقینی حاصل ہوگا اور دلیل ظنی سے مطلوب ظنی حاصل ہوگا اور تقریب کا لحاظ نہ رکھنے کی صورت میں دلیل سے مطلوب حاصل ہی نہیں ہوتا۔ آخر میں شارح نے فرمایا کہ ماتن کی عبارت يَسْتَلْزِمُ الْمَطْلُوْبَ میں استلزام سے مراد وہی ہے جو آپ نے اس سے پہلے پہچانا یعنی استلزام سے مُنَاسَبَتِ مُصَحِّحَہ لِلْاِنْتِقَال مراد ہے امتناع اِنْفِکَاک مراد نہیں تاکہ وہ اعتراض وارد نہ ہو جو دلیل کی تعریف پر وارد ہوا تھا۔

(اَلتَّعْلِيْلُ تَبْيِيْنُ عِلَّةِ الشَّيْئِ) وَالْمُرَادُ بِالْعِلَّةِ الْعِلَّةُ التَّامَّةُ بِقَرِيْنَةِ التَّبْيِيْنِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ الْاَصْلِيَّ مِنَ التَّبْيِيْنِ الْعِلْمُ بِالْمَطْلُوْبِ وَذَا لَايَحْصُلُ بِغَيْرِ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ فَسَقَطَ مَاقِيْلَ اَنَّهٗ لَايَصِحُّ هٰهُنَا اِرَادَةُ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ وَلَا اِرَادَةُ الْعِلَّةِ النَّاقِصَةِ وَلَا اِرَادَةُ اَعَمَّ مِنْهُمَا اَمَّا الْاَوَّلَانِ فَلِاَنَّ الْعَامَ لَايَدُلُّ عَلٰى خَاصٍ مُّعَيَّنٍ وَ اَمَّا الثَّالِثُ فَلِاَنَّ الْعِلَّةَ بِالْمَعْنَى الْاَعَمِّ لَاتُوْجِبُ الْعِلْمَ بِالْمَعْلُوْلِ وَالْمَقْصُوْدُ ذٰلِكَ وَمَا اَجَابَ بَعْضُهُمْ مِنْ اَنَّ الْمُرَادَ الْاَوَّلُ بِقَرِيْنَةِ اَنَّ الْعِلْمَ لَايَحْصُلُ الْاَبِهٖ لَايَخْلُوْ عَنْ شَيْئٍ لِاَنَّ مُجَرَّدَ كَوْنِهٖ كَذٰلِكَ لَايُحْسِنُ كَوْنَهٗ قَرِيْنَةً وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ اِلَى الْكَامِلِ وَالْكَامِلُ فِي الْعِلِّيَّةِ هِيَ التَّامَّةُ ثُمَّ اللَّامُ فِي قَوْلِهِ الشَّيْئِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ الشَّيْئُ الَّذِيْ هُوَ الدَّعْوٰى لِاَنَّ الْعِلَّةَ اِنَّمَا تُبَيَّنُ لِاِثْبَاتِهَا

ترجمہ مع توضیحات: تعلیل شی کی علّت کا بیان کرنا ہے اور بقرینہ (لفظِ) تبیین علّت سے علّتِ تامہ مراد ہے اس اعتبار سے کہ تبیین (یعنی شیئ کی علّت بیان کرنے) سے مقصود اصلی مطلوب کا جاننا ہے اور وہ (مطلوب کا علم) علّتِ تامہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ پس وہ (قول) ساقط ہو گیا جو کہا گیا کہ یہاں علّتِ تامہ مراد لینا صحیح نہیں اور نہ ہی علّتِ ناقصہ مراد لینا (درست ہے) اور نہ ان دونوں سے اعم (علّت) مراد لینا (صحیح ہے)۔ بہر حال پہلے دونوں پس اس لئے کہ عام خاص مُعین پر دلالت نہیں کرتا اور بہر حال تیسری (علّت) پس اس لئے کہ علّت معنیٔ اعم کے ساتھ معلول کے علم کو واجب نہیں کرتی۔ حالانکہ (تعلیل سے) مقصود وہی (معلول کا علم) ہے۔ اور ان (عُلماءِ مُناظرہ) میں سے بعض نے جو یہ جواب دیا کہ (یہاں علّت الشیئ سے) مراد پہلی (علّت) ہے اس قرینہ کے ساتھ کہ علم فقط اسی کے ساتھ ہی حاصل ہوتا ہے۔ (یہ جواب) ایک شی سے (یعنی ایک اعتراض سے) خالی نہیں۔ کیونکہ محض اس (علم) کا اس طرح ہونا (کہ وہ علّتِ تامہ ہی سے حاصل ہو) اس کے قرینہ ہونے کیلئے مستحسن نہیں اور کبھی اس طور پر جواب دیا جاتا ہے کہ (یہاں) مطلق کو فردِ کامل کی طرف پھیرا جائے گا اور علّت ہونے میں فردِ کامل علّتِ تامہ ہے (لہٰذا یہاں علّت الشیئ سے علّت تامہ مراد ہوگی۔) پھر لام ماتن کے قول اُلشّیٔ میں عہد کیلئے ہے اور معہود وہ شی ہے جو کہ دعوٰی ہے کیونکہ علّت محض اس (دعوٰی) کے ثابت کرنے کیلئے بیان کی جاتی ہے۔

شرح: تعلیل کی تعریف

فاضل ماتن نے تعلیل کی تعریف یوں بیان فرمائی ہے تعلیل شیئ کی علّت بیان کرنے کا نام ہے۔ شارح علاّمہ نے اس تعریف پر دو طرح سے کلام فرمایا ہے؟ ایک یہ کہ یہاں علّت سے کون سی علّت مراد ہے دوسرے یہ کہ یہاں شی سے کون سی چیز مراد ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہاں علّت سے علّتِ تامہ مراد ہے اور شی سے دعوٰی مراد ہے کیونکہ علّت دعوٰی کو ثابت کرنے کیلئے بیان کی جاتی ہے تو شارح علیہ الرحمۃ کے کلام کی روشنی میں تعلیل کی مکمل تعریف یوں ہوگی کہ تعلیل دعوٰی کی علّتِ تامہ بیان کرنے کا نام ہے۔

تعلیل کی تعریف میں مذکور علّت پر بحث

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تعلیل کی تعریف میں مذکور علّت سے علّتِ تامہ مراد ہے۔

اس پر سوال ہوتا ہے کہ تعلیل کی تعریف میں مذکور لفظ علت اسم جنس ہے جو کہ تمام علتوں کو عام ہے اور عام سے اس کا فرد خاص مراد لینے پر قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے تو یہاں علتِ تامہ مراد لینے پر کون سا قرینہ ہے؟ شارح علیہ الرحمۃ بِقَرِیْنَۃِ التَّبْیِیْنِ سے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں علتِ تامہ مراد لینے پر تعریف میں مذکور لفظِ تبیین قرینہ ہے اس اعتبار سے کہ شی کی علت بیان کرنے سے مقصود اصلی مطلوب کا جاننا ہے اور مطلوب کا علم علتِ تامہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتا تو لامحالہ یہاں علت سے علتِ تامہ مراد ہوگی اور تعریف معنٰی یہ ہوگا کہ تعلیل شی کی علتِ تامہ بیان کرنے کو کہتے ہیں۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہمارے اس بیان سے یہ اعتراض بھی ساقط ہوگیا کہ یہاں علت سے نہ علتِ تامہ مراد لینا صحیح ہے نہ علتِ ناقصہ اور نہ ایسی علت جوان دونوں سے عام ہو۔ علتِ تامہ اور علتِ ناقصہ مراد لینا تو اس لئے صحیح نہیں کہ لفظِ علت اسمِ جنس ہے جو کہ عام ہے اور عام خاص معین پر دلالت نہیں کرتا۔ اور وہ علت جوان دونوں سے عام ہو اس کو مراد لینا اس لئے صحیح نہیں کہ علت عام معنی کیساتھ معلول کے علم کو واجب نہیں کرتی، حالانکہ تعلیل سے مقصود معلول کو جاننا ہوتا ہے۔ اس اعتراض کے ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عام خاص معین پر اس وقت دلالت نہیں کرتا جبکہ قرینہ موجود نہ ہو اور جب خاص مُعین پر دلالت کرنے کا قرینہ موجود ہو تو عام کی دلالت خاص معین پر ہوتی ہے اور یہاں تبیین کا لفظ اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں علت کی دلالت علتِ تامہ پر ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا لہٰذا یہاں علت سے علتِ تامہ مراد ہے علتِ ناقصہ وعلتِ مطلقہ مراد ہی نہیں حتی کہ ان میں قیل وقال کی ضرورت ہو۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ بعض حضرات نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں علت سے علتِ تامہ مراد ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ معلول کا علم علتِ تامہ کے ذریعے ہی حاصل ہوتا ہے۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب اعتراض سے خالی نہیں کیونکہ محض معلول کے علم کا اس طرح ہونا کہ وہ علتِ تامہ ہی سے حاصل ہو اس کے قرینہ ہونے کیلئے مستحسن نہیں بلکہ اس کو قرینہ بنانے کیلئے تبیین کی قید کا لحاظ بھی رکھنا چاہئے کیونکہ تبیین کے بعد ہی علتِ تامہ سے معلول کا علم حاصل ہوتا ہے پس تبیین کو قرینہ قرار دے کر اَلْعِلْمُ لَایَحْصُلُ اِلَّا بِعِلَّۃِ التَّامَّۃِ کا اعتبار کرنا قرینہ ظاہرہ ہے اور صرف اَلْعِلْمُ اِلَّا بِعِلَّۃِ التَّامَّۃِ کو قرینہ بنانا قرینہ خفیہ ہے۔ کیونکہ اس میں تبیین کی قید اگرچہ ملحوظ ہے مگر اس کی تصریح نہیں ہے، لہٰذا محض اس کو قرینہ بنانا مستحسن نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ مذکورہ اعتراض کا جواب کبھی اس طرح دیا جاتا ہے کہ تعریف میں علّت کا لفظ بلا قید مطلق وارد ہوا ہے اور مطلق کے بارے میں یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ مطلق سے کا فردِ کامل مراد ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی مطلق کو اس کے فردِ کامل کی طرف پھیرا جائے گا اور علّت ہونے میں کامل علّتِ تامہ ہے لہٰذا اس قاعدہ کے اعتبار سے یہاں علّت سے علّتِ تامہ مراد ہوگی۔

(فائدہ) شارح علیہ الرحمۃ کو یہ جواب پسند نہیں تھا اس لئے اس کو وَقَدْ یُجَابُ صیغہ تَمْرِیْض سے تعبیر فرمایا۔ اس جواب کے ناپسند ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مطلق سے اس کا فردِ کامل مراد ہونا قاعدہ کُلّیہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو اپنے جاری ہونے کے وقت خود محتاجِ دلیل ہوتا ہے۔ فَافْهَمْ

تعلیل کی تعریف میں مذکور علّت سے علّتِ تامہ مراد لینے پر مُحشّی کا اعتراض

گزشتہ سطور میں بیان کیا گیا ہے کہ شارح علیہ الرحمۃ نے تعلیل کی تعریف میں مذکور علّت سے علّتِ تامہ مراد لی ہے۔ اب یہ بھی جاننا چاہئے کہ مُحشّی نے شارح علیہ الرحمۃ پر سخت رد فرمایا ہے۔ چنانچہ مولانا نورالدین کے حاشیہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ شارح علیہ الرحمۃ کے اس کلام پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ (تعلیل کی تعریف میں) علّت سے علّتِ تامہ مراد ہے۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ علّتِ تامہ اس مکمل چیز کو کہتے ہیں جس پر شئی اپنی ماہیت اور اپنے وجود میں موقوف ہو۔ پس اگر یہاں علّتِ تامہ مراد ہو تو تعلیل بیان کرنا بہت مُشکل بلکہ ناممکن ہو جائے گا کیونکہ اس علّتِ تامہ کا علم مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ رہا شارح علّامہ کا یہ کہنا کہ شئی کی علّت بیان کرنے سے مقصود اصلی مطلوب کا جاننا ہے اور مطلوب کا علم علّتِ تامہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علّتِ تامہ کے بغیر مطلوب کا علم حاصل نہیں ہوتا بلکہ مطلوب کے علم کے حصول کیلئے وہ علّت کافی ہے جو مطلوب کے علم کو مستلزم ہو اگرچہ وہ علّت تامہ نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ مُحشّی کا کہنا ہے کہ یہاں علّت سے علّتِ تامہ مراد نہیں بلکہ وہ علّت مراد ہے جو مطلوب کے علم کو مستلزم ہو کیونکہ تعلیل سے غرض فقط اس چیز کو بیان کرنا ہوتا ہے جو مطلوب کے علم مستلزم ہو اگرچہ یہ غرضِ علّت تامہ کو بھی شامل ہے مگر یہاں علّتِ مُسْتَلْزِمَہ لِعِلْمِ الْمَطْلُوْبْ مراد ہے۔ فَافْهَمْ

تعلیل کی تعریف میں مذکور لفظِ شئی پر بحث

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تعلیل کی تعریف میں مذکور الشئی پر جو لامِ تعریف داخل ہے یہ خارجی کیلئے ہے اور اس کا فردِ معہود دعوی ہے۔ یعنی اس کا اشارہ دعوی کی طرف ہے۔ پس شئی سے دعوی مراد ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ علت دعوی کے اثبات کیلئے ہی بیان کی جاتی ہے۔

(فائدہ) شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت لِاَنَّ الْعِلَّةَ اِنَّمَا تُبَيَّنُ لِاِثْبَاتِهَا میں لفظ اِنَّمَا سے حصر کا جو معنی سمجھا جا رہا ہے یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر اضافی ہے اور اس سے منقول محض کی بنسبت حصر مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ علت دعوی کے اثبات کیلئے بیان کی جاتی ہے منقول محض کے اثبات کیلئے بیان نہیں کی جاتی۔ لہٰذا اس منقول سے اعتراض وارد نہیں ہوگا جس کو ناقل علت کے ساتھ ثابت کرنے کے درپے ہو۔ کیونکہ اس کی بنسبت حصر مقصود نہیں اس لئے کہ وہ تو حقیقت میں دعوی ہے اور اس کا ناقل مدعی ہے۔ فَافْهَمْ

(وَالْعِلَّةُ) اَعَمُّ مِنْ اَنْ تَكُوْنَ قَرِيْبَةً اَوْ بَعِيْدَةً (مَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ الشَّيْئُ فِيْ مَاهِيَّتِهٖ) بِاَنْ لَا يُتَصَوَّرُ ذَالِكَ الشَّيْئُ بِدُوْنِهٖ كَالْقِيَامِ وَالرُّكُوْعِ وَالسَّجْدَةِ وَالْقُعُوْدِ الْاَخِيْرِ لِلصَّلٰوةِ

تنبیہ نمبر ۲۲۔ ہمارے معاصر صاحبِ حمیدیہ صفحہ ۸۷ پر شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت اَمَّا الْاَوَّلُ لِاَنَّ فَلِاَنَّ الْعَامَّ لَا يَدُلُّ عَلٰى خَاصٍّ مُّعَيَّنٍ کی تشریح میں لکھتے ہیں۔ عِلَّةُ الشَّيْءِ میں شئی پر الف لام کی وجہ سے عمومیت میں تخصیص ہے لہٰذا عام خاص معین پر دلالت نہیں کرتا اس لئے نہ علتِ تامہ مراد ہے اور علت تامہ اور علت ناقصہ ہے اور نہ علت ناقصہ۔ اھ۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں معترض کا مقصود شئی میں عمومیت بیان کرنا نہیں بلکہ لی جا سکتی ہے اور نہ علت ناقصہ۔ اھ۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں معترض کا مقصود شئی میں عمومیت بیان کرنا نہیں بلکہ علت میں عمومیت بیان کر کے عام علت کی خاص مُعَيَّن علت پر دلالت کرنے کی نفی مقصود ہے كَمَا لَا يَخْفٰى لہٰذا معاصر مذکور کی یہ تشریح صحیح نہیں ہے۔ فَتَدَبَّرْ

تنبیہ نمبر ۲۳۔ ہمارے معاصر مذکور نے صفحہ ۸۸ پر شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت لِاَنَّ مُجَرَّدَ كَوْنِهٖ كَذَالِكَ لَا يُحْسِنُ كَوْنَهٗ قَرِيْنَةً کی تشریح میں لکھا ہے صرف اس بات کو قرینہ بنانا کہ علم صرف علت تامہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے یہ کافی نہیں کیونکہ تبیین کی قید کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے اور اس کے بغیر یہ قرینہ بالکل نہیں بن سکتا۔ اھ میں کہتا ہوں کہ یہ تبیین کی قید کے بغیر بھی قرینہ بن سکتا ہے کیونکہ اس میں تبیین کی قید ملحوظ ہوتی ہے اگرچہ صراحۃً اس کا ذکر نہ ہو یہاں تبیین کی قید کا صراحۃً ذکر کئے بغیر صرف اَلْعِلْمُ لَا يَحْصُلُ اِلَّا بِالْعِلَّةِ التَّامَّةِ کو قرینہ بنانا مستحسن اور اچھا نہیں ہے شارح رحمہ اللہ یہی کہنا چاہتے ہیں جیسا کہ ان کی عبارت لَا يُحْسِنُ كَوْنَهٗ قَرِيْنَةً سے صاف معلوم ہو رہا ہے اس کے قرینہ بننے کی بالکل نفی نہیں کر رہے جیسا کہ معاصر مذکور نے سمجھا پھر تعجب اس پر ہے کہ معاصر مذکور نے ایک دو سطر بعد اپنی سابقہ عبارت کے بالکل برعکس لکھ دیا ہے۔ فَيَا لَلْاَسَفِ

وَيُسَمّٰى رُكْنًا (اَوْفِيْ وُجُوْدِهٖ) بِاَنْ كَانَ مُؤَثِّرًا فِيْهِ اَوْفِيْ مُؤَثِّرِهٖ وَلَا يُوْجَدُ بِدُوْنِهٖ كَا...
(وَجَمْعُهٗ) اَيْ مَجْمُوْعُ مَاذَكَرْنَا مِمَّا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ فِيْ وُجُوْدِهٖ اَوْمَاهِيَّتِهٖ يُسَمّٰى عِلَّةً تَا...

ترجمہ مع توضیحات: اور علت عام ازیں کہ وہ قریبہ ہو یا بعیدہ وہ چیز ہے جس... شی اپنی ماہیت میں محتاج ہو بایں طور کہ وہ شی اس (علت) کے بغیر متصور ہی نہ ہو جیسے... رکوع اور سجدہ اور قعدہ اخیرہ نماز کیلئے اور اس (علت) کا نام رکن رکھا جاتا ہے۔ یا (علت... ہے جس کی طرف شی) اپنے وجود میں (محتاج ہو) بایں طور کہ وہ (علت) اس (شی) میں م... اس کے مؤثر میں (مؤثر) ہو اور وہ (شی) اس (علت) کے بغیر موجود نہ ہو سکے، جیسا کہ نماز... اس (نماز) کیلئے (علت ہے) اور مجموعہ اس کا جس کو ہم نے ذکر کیا یعنی وہ چیز جس کی طرف... اپنے وجود اور ماہیت میں محتاج ہو اس کے مجموعے کا نام علتِ تامہ رکھا جاتا ہے۔

شرح: ماقبل سے مناسبت

گزشتہ متن میں فاضل ماتن نے تعلیل کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ تعلیل شی کی علت... بیان کرنے کا نام ہے۔ اس جگہ شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ یہاں شی سے دعوی مراد ہے اور... علت سے علت تامہ۔ دعوی کی تفصیل تو اس سے پہلے ہو چکی ہے لہذا یہاں علتِ تامہ کی وضاحت... ضروری ہوئی پس ماتن علیہ الرحمۃ نے اس عبارت میں علت تامہ کے ہر ایک جزء کو واضح کیا... اور پھر شارح علیہ الرحمۃ نے اپنی تشریح سے اس کو واضح تر بنا دیا ہے۔

مُطلق علّت کی تشریح اور علّتِ تامہ کی توضیح

حکماء نے مطلق علت کی تعریف یوں بیان کی ہے۔ اَلْعِلَّةُ مَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ الشَّيْءُ... علت وہ چیز ہے جس کی طرف شی محتاج ہو۔ مطلب یہ ہے کہ کسی شی کی علت وہ ہوتی ہے جس کی طرف وہ شی محتاج ہو۔ پھر علت کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں (۱) علت شی کا جزء ہو جیسے قیام، رکوع... سجدہ وغیرہ نماز کا جزء ہیں (۲) علت شی سے خارج ہو جیسے نمازی نماز کی علت ہے لیکن نماز سے... خارج ہے علت مادیہ اور علتِ صوریہ پہلی قسم کی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ علتِ مادیہ میں علت شی کا... ایسی جزء ہوتی ہے کہ شی اس کے ساتھ بالقوۃ موجود ہوتی ہے جیسے لکڑی چارپائی کیلئے کہ چارپائی...

یری کے ساتھ بالقوہ موجود ہے اگر لکڑی نہ ہوتو چار پائی نہ ہو اور علتِ صوریہ میں علت شی کی جزء ہوتی ہے کہ شی اس کے ساتھ بالفعل موجود ہوتی ہے (جیسے چار پائی کی صورت چار پائی کیلئے علتِ صوریہ ہے کہ چار پائی کی صورت ہے تو چار پائی کا وجود ہے۔ اور علتِ فاعلیہ اور غائیہ دوسری قسم کی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ علتِ فاعلیہ میں علت شی سے خارج ہوتی ہے لیکن شی کا وجود اس علت کے سبب ہوتا ہے کہ اگر علت نہ ہوتی تو شی موجود ہی نہ ہوتی۔ جیسے نمازی نماز کیلئے اور بڑھئی چار پائی کیلئے علتِ فاعلیہ ہے کہ نماز نمازی کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی اور چار پائی بڑھئی کے بغیر! اور علتِ غائیہ میں علت شی سے خارج ہوتی ہے لیکن شی اسی علت کیلئے وجود میں آتی ہے جیسے چار پائی پر سونا چار پائی کیلئے علتِ غائیہ ہے کہ چار پائی پر سونا چار پائی سے خارج ہے لیکن چار پائی سونے کیلئے ہی بنائی جاتی ہے۔ علت کی ان بنیادی دو قسموں کے مجموعے کا نام علتِ تامہ ہے۔ فاضل ماتن اور شارح علیہما الرحمۃ نے علتِ تامہ کو اس سے کچھ مختلف انداز میں بیان کیا ہے۔ ان دونوں کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ علت خواہ قریبہ ہو یا بعیدہ اس کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں

(۱) علت وہ چیز ہے جس کی طرف شی اپنی ماہیت میں محتاج ہو اور شی اس کے بغیر متصور ہی نہ ہو جیسے قیام، رکوع، سجدہ اور قعدہ اخیرہ نماز کیلئے علت ہیں کہ نماز ان کے بغیر متصور ہی نہیں ہو سکتی اس علت کا نام رکن رکھا جاتا ہے۔

(۲) علت وہ چیز ہے جس کی طرف شی اپنے وجود میں محتاج ہو اس طور پر کہ علت اس شی میں بالذات یا بالعرض مؤثر ہو یا اس شی کے مؤثر میں مؤثر ہو۔ جیسے نمازی نماز کیلئے علت ہے کہ نماز میں مؤثر ہے اس لئے کہ نماز نمازی کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی۔ اس علت کا نام علتِ مؤثرہ رکھا جاتا ہے، اس رکن اور علتِ مؤثرہ کے مجموعے کا نام علتِ تامہ ہے۔

علتِ قریبہ اور علتِ بعیدہ کی تعریف

علتِ قریبہ وہ ہے جس کی طرف شئ اپنی ماہیت یا اپنے وجود میں بلا واسطہ محتاج ہو جیسے نمازی نماز کے لئے اور علتِ بعیدہ وہ ہے جس کی طرف شئ اپنی ماہیت یا اپنے وجود میں بالواسطہ محتاج ہو جیسے رکوع نماز کیلئے، کیونکہ نمازی کے واسطہ سے نماز رکوع کا محتاج ہے۔

يَبْقَى هٰهُنَا كَلَامٌ وَهُوَ اَنَّهُ اِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِمَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ فِي وُجُوْدِهٖ مَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِيْهِ كَمَا ذَكَرْنَا يَصِحُّ تَعْرِيْفُ الْعِلَّةِ الْمُطْلَقَةِ وَلَا يَصْدُقُ عَلَى الشَّرْطِ كَالْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوةِ لٰكِنْ لَا يَصْدُقُ تَعْرِيْفُ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ عَلٰى مَجْمُوْعِ الْعِلَلِ وَالشُّرُوْطِ اِلَّا اَنْ يُدَّعٰى كَوْنُ الشَّرْطِ خَارِجَةً عَنِ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ۔

ترجمہ مع توضیحات: یہاں کچھ کلام باقی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر مایحتاج الیہ فی وجودہ سے مایکون مؤثرا فیہ مراد ہو جیسا کہ ہم نے (ماتن کی عبارت او فی وجودہ کی تشریح میں) ذکر کیا تو (اس صورت میں ماتن کی تحریر کردہ تعریف سے) علّتِ مطلقہ کی تعریف صحیح ہوگی اور (یہ تعریف) شرط پر صادق نہیں آئے گی جیسا کہ وضو نماز کیلئے (شرط ہے)۔ لیکن (شرط پر صادق نہ آنے کی وجہ سے) علّتِ تامہ کی تعریف علل اور شروط کے مجموعہ پر صادق نہیں آئے گی مگر یہ کہ علّتِ تامہ سے شروط کے خارج ہونے کا دعوٰی کیا جائے۔

شرح: ماتن علیہ الرحمۃ کی تحریر کردہ علّت کی تعریف پر شارح کا اعتراض

اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ فاضل ماتن کی تحریر کردہ تعریف میں مذکور اَوْ فِیْ وُجُوْدِہٖ پر اعتراض کر رہے ہیں۔ اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت اَوْ فِیْ وُجُوْدِہٖ کا تعلق مَایَحْتَاجُ اِلَیْہِ الشَّیْئُ سے ہے اور فاضل ماتن اَوْ فِیْ وُجُوْدِہٖ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یا علّت وہ چیز ہے جس کی طرف شئ اپنے وجود میں محتاج ہو۔ تو اس پر سوال یہ ہے کہ علّت وہ چیز ہے جس کی طرف شئ اپنے وجود میں محتاج ہو سے کیا مراد ہے؟ اگر اس سے وہی مراد ہو جو ہم نے بیان کیا یعنی اگر اس کا معنٰی یہ ہو کہ علّت وہ چیز ہے جو شئ میں مؤثر ہوتی ہے تو علّت کی یہ تعریف علّتِ مطلقہ پر تو صادق آئے گی مگر شرط پر صادق نہ آئے گی۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جس طرح علّت معلول میں مؤثر ہوتی ہے اس طرح شرط مشروط میں مؤثر نہیں ہوتی کیونکہ علّت کا اثر معلول میں بلاواسطہ ظاہر ہوتا ہے اور شرط کا اثر مشروط میں بلاواسطہ ظاہر نہیں ہوتا بلکہ کسی واسطہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً طلوعِ شمس وجودِ نہار کیلئے علّت ہے تو جب بھی طلوعِ شمس پایا جائے گا تو کسی واسطہ کے بغیر دن بھی پایا جائے گا مگر شرط اور مشروط میں اس طرح نہیں ہوتا، چنانچہ وضو نماز کیلئے شرط ہے تو وضو کرتے ہی نماز نہیں پائی جاتی بلکہ وضو اور نماز کے درمیان نمازی کا واسطہ

ہے کہ وضو کرنے کے بعد نمازی کے واسطہ سے نماز پائی جاتی ہے۔ پس شرط کا اثر مشروط پر اس طرح نہ ہوا جس طرح کہ علّت کا اثر معلول پر ہوتا ہے تو شرط اور علّت کا معنٰی و مدلول جدا جدا ہوئے لہذا ثابت ہوا کہ شرط پر علّت کی تعریف صادق نہیں آتی جب یہ بات واضح ہوگئی کہ علّت کی یہ تعریف شرط پر صادق نہیں آتی تو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہ تعریف علّتِ تامہ کے تمام افراد پر صادق نہیں آتی کیونکہ علّتِ تامہ عللِ اربعہ (علّت مادیہ، صوریہ، فاعلہ، غائیہ) اور شروط کے مجموعہ کو کہتے ہیں پس اس صورت میں یہ تعریف علّتِ تامہ کے تمام افراد پر صادق نہ آنے کی وجہ سے جامع نہ ہوگی ہاں اگر یہ دعوی کیا جائے کہ شرط علّتِ تامہ کے افراد سے خارج ہے تو پھر یہ تعریف جامع ہوگی۔

محشّی کا جواب اور اس کی توضیح

محشی صاحب حمیدیہ نے ماتن علیہ الرحمۃ کی طرف سے شارح کے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ ہم شروط کو علّت تامہ کے افراد میں داخل نہیں کہتے حتّٰی کہ ہم پر اعتراض وارد ہو۔ اس جواب کی توضیح یہ ہے کہ مشروط اپنی صحت میں اگرچہ شرط کا محتاج ہوتا ہے مگر اپنے وجود میں شرط کا محتاج نہیں ہوتا کہ وضو کے بغیر بھی نماز کا وجود ممکن ہے اور فاضل ماتن نے علّت کی تعریف یوں کی کہ شی اپنے وجود میں اس کی محتاج ہو۔ جب یہ ثابت ہوگیا کہ مشروط اپنے وجود میں شرط کا محتاج نہیں ہوتا تو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ شرط مشروط کی علّت نہیں ہے، جب شرط مشروط کی علّت نہیں تو علّتِ تامہ کے افراد میں شامل ہی نہ ہوگی۔ جب علّت تامہ کے افراد میں شامل نہیں تو اس پر صادق نہ آنے سے تعریف کی جامعیت میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ فافهم

وَلَمَّا كَانَ التَّعْلِيْلُ قَدْ يَكُوْنُ بِصُوْرَةِ الْقِيَاسِ الْاِسْتِثْنَائِيِّ الْمُتَضَمِّنِ لِلْمُلَازَمَةِ اِحْتَاجَ
اِلٰى تَفْسِيْرِهٖ فَقَالَ (اَلْمُلَازَمَةُ) هِيَ وَالتَّلَازُمُ وَالْاِسْتِلْزَامُ فِيْ اِصْطِلَاحِهِمْ بِمَعْنًى وَّاحِدٍ
وَهُوَ (كَوْنُ الْحُكْمِ مُقْتَضِيًا لِّاٰخَرَ) اَيْ لِحُكْمٍ آخَرَ بِاَنْ يَّكُوْنَ اِذَا وُجِدَ الْمُقْتَضِيْ
وُجِدَ الْمُقْتَضٰى وَقْتَ وُجُوْدِهٖ كَكَوْنِ الشَّمْسِ طَالِعَةً وَّكَوْنِ النَّهَارِ مَوْجُوْدًا فَاِنَّ
الْحُكْمَ بِالْاَوَّلِ مُقْتَضٍ لِّلْحُكْمِ بِالْاٰخَرِ وَلَا يَصْدُقُ مَعْنَى الْاِقْتِضَاءِ عَلَى الْمُتَّفِقَيْنِ
فِي الْوُجُوْدِ كَكَوْنِ الْاِنْسَانِ نَاطِقًا وَّالْحِمَارِ نَاهِقًا فَلَا حَاجَةَ اِلٰى تَقْيِيْدِ الْاِقْتِضَاءِ
بِالضَّرُوْرِيِّ ثُمَّ اِنَّهٗ خَصَّ الْمُلَازَمَةَ بِالْحُكْمِ وَاِنْ كَانَتْ قَدْ تَحَقَّقَ بَيْنَ الْمُفْرَدَاتِ

ایضا اما لانها مختصة في الاصطلاح بالقضايا واما لان التلازم بين المفردات في
الحقيقة تلازم بين الاحكام كما يظهر بادنى تامل (و) الحكم الاول (يعني المقتضي
اسم الفاعل (يسمى ملزوما و) الحكم (الثاني) يعني المقتضى اسم مفعول
(يسمى لازما) وقد يكون الاستلزام من الجانبين فاي يتصور مقتضيا يسمى
ملزوما واي يتصور المقتضى يسمى لازما.

ترجمہ مع توضیحات: اور جب تعلیل کبھی اس قیاس استثنائی کی صورت میں ہوتی ہے جو ملازمہ کو متضمن ہے۔ تو (ماتن علیہ الرحمۃ) ملازمہ کی تفسیر کرنے کی جانب محتاج ہوئے پس فرمایا۔ الملازمۃ وہ (یعنی ملازمہ) اور تلازم اور استلزام ان (اہل مُناظرہ) کی اصطلاح میں ایک ہی معنی میں ہیں۔ اور وہ (ملازمہ) ایک حکم کا دوسرے حکم کے مقتضی ہونے (کا نام) ہے (یہ اقتضاء) اس طور پر ہو کہ جب مقتضی پایا جائے تو اس کے پائے جانے کے وقت مقتضی بھی پایا جائے، جیسے سورج کا طلوع ہونے والا ہونا اور دن کا موجود ہونا کیونکہ پہلے کا حکم کا دوسرے کے حکم کا مقتضی ہے اور اقتضاء کا معنیٰ مُتَحَقِّقَيْن فِي الوُجُود پر صادق نہیں آتا جیسے انسان کا ناطق ہونا اور گدھے کا ناھق ہونا لہٰذا (اقتضاء کو) اقتضاء بالضروری کے ساتھ مُقیَّد کرنے کی کوئی حاجت نہیں۔ پھر ملازمہ کے حکم کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اگرچہ وہ (ملازمہ) مفردات کے درمیان بھی متحقق ہے۔ (تو اس کے باوجود ملازمہ کو حکم کے ساتھ خاص کرنا) یا تو اس لئے ہے کہ ملازمہ اہل مُناظرہ کی اصطلاح میں قضایا کے ساتھ مختص ہے۔ اور یا اس لئے کہ مفردات کے درمیان تلازم حقیقت میں احکام کے درمیان تلازم ہے جیسا کہ ادنیٰ تأمل کے ساتھ ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور حکمِ اول یعنی مقتضی (صیغہ) اسم فاعل کا نام ملزوم رکھا جاتا ہے۔ اور حکم ثانی یعنی مقتضیٰ (صیغہ) اسم مفعول کا نام لازم رکھا جاتا ہے اور کبھی استلزام دونوں جانبوں سے ہوتا ہے تو (اس وقت) جونسا مقتضی تصور کیا جائے اس کا نام ملزوم رکھا جائے گا اور جونسا مقتضا تصور کیا جائے اس کا نام لازم رکھا جائے گا۔

شرح: ربطِ متن

شارح علیہ الرحمۃ فاضل ماتن کی عبارت کا ربط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فاضل ماتن نے تعلیل اور علّت کی تعریف ذکر کرنے کے بعد ملازمہ کی تفصیل اس لئے بیان فرمائی کہ

بھی قیاسِ استثنائی کی صورت میں ہوتی ہے اور قیاسِ استثنائی ملازمہ کو متضمن ہے۔ کیونکہ نقیض
قیاسِ استثنائی میں نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ بعینہٖ مذکور ہوتا ہے تو جب قیاسِ استثنائی پایا جائے گا تو نتیجہ بھی
پایا جائے گا اسی کو ملازمہ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ ملازمہ کا مطلب ہے کہ جب مقتضی پائی جائے تو
مقتضا بھی پایا جائے پس ثابت ہوا کہ قیاس استثنائی ملازمہ کو متضمن ہے۔ پس جب تعلیل میں
قیاسِ استثنائی کی ضرورت ہوتی ہے اور قیاسِ استثنائی ملازمہ کو متضمن ہے تو تعلیل اور علت کی
تعریف کے بعد ملازمہ کی تفصیل کی حاجت ہوئی تاکہ تعلیل اپنے تمام پہلوؤں سے واضح ہوجائے
تو اسی حاجت کے پیشِ نظر فاضل ماتن نے اس کی تفصیل بیان فرمائی۔

مُلازمہ کے لُغوی اور اصطلاحی معنی پر بحث

مُلازمہ باب مُفاعلہ کا مصدر ہے۔ اس کے لُغوی معنی ہیں ایک دوسرے کو لازم ہونا یعنی ہمیشہ ساتھ رہنا۔ شارح فرماتے ہیں کہ اہلِ مُناظرہ کی اصطلاح میں ملازمہ اور تلازم اور استلزام ایک ہی معنی میں ہیں۔ لہٰذا ہر ایک کی الگ تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر اہلِ مُناظرہ کی اصطلاح میں ملازمہ کے معنی ہیں ایک حکم کا دوسرے حکم کو اس طرح چاہنے والا ہونا کہ جب مقتضی پایا جائے تو اس کے پائے جانے کے وقت مُقتضا بھی پایا جائے۔ جیسے ایک حکم ہے سورج کا طلوع ہونے والا ہونا اور دوسرا حکم ہے دن کا موجود ہونا اب پہلا حکم دوسرے حکم کا مُقتضی ہے یعنی سورج کا طلوع ہونا چاہتا ہے کہ دن موجود ہو اور جب مُقتضی یعنی سورج کا طلوع ہونا پایا جائے گا تو مُقتضا یعنی دن کا موجود ہونا بھی اسی وقت پایا جائے گا۔ مختصر یہ کہ سورج کے طلوع ہونے کا حکم اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دن کے موجود ہونے کا حکم بھی کیا جائے تو یہ دونوں حکم یعنی سورج کا طلوع ہونا اور دن کا موجود ہونا آپس میں لازم وملزوم ہوئے اور ان کے درمیان مُلازمہ کی نسبت ہے۔ اس نسبت کو نسبتِ تلازم اور نسبتِ استلزام بھی کہہ سکتے ہیں۔

مُلازمہ کی تعریف پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

مُلازمہ کی تعریف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ یہ مُتَّفِقَیْنِ فِی الْوُجُوْد پر (یعنی جب دو کلی وجود میں متفق ہوں تو اس پر) صادق نہیں آتی حالانکہ اس میں بھی ایک

حکم سے دوسرا حکم پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ جب کہا جائے اِذَا کَانَ الْاِنْسَانُ نَاطِقًا
اَلْحِمَارُ نَاهِقًا جب انسان ناطق ہو تو گدھا ناہق ہوگا۔ دیکھو اس قضیہ میں انسان کے
ہونے کے حکم سے گدھے کے ناہق ہونے کا حکم پایا جارہا ہے لیکن اس پر ملازمہ کی مذکورہ تعریف
صادق نہیں آتی۔ کیونکہ ملازمہ کی تعریف میں فقط اقتضاء کا ذکر ہے اور اقتضاء کو بالضرورت کی
کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے حالانکہ متفقین فی الوجود میں ایک حکم سے دوسرا حکم بالضرورت پایا جاتا
ہے لہٰذا ملازمہ کی تعریف میں یہ قید لگانی چاہئے اور ملازمہ کی تعریف یوں کرنی چاہئے اَلْمُلَازَمَۃُ
کَوْنُ الْحُکْمِ مُقْتَضِیًا بِالضَّرُوْرَۃِ لِحُکْمٍ اٰخَرَ یعنی ملازمہ ایک حکم کا دوسرے حکم کو بالضرورت
چاہنے والا ہونے کا نام ہے۔ اس طرح تعریف کرنے سے مُتَّفِقَیْنِ فِی الْوُجُوْدِ پر تعریف صادق
آجائے گی اور تعریف جامع ہوگی۔ شارح علامہ نے وَلَا یَصْدُقُ سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے
جواب کی توضیح یہ ہے کہ ملازمہ میں دو باتیں ضروری ہیں ایک یہ کہ ایک حکم سے دوسرا حکم پایا
جائے۔ دوسری یہ کہ حکم اول حکم ثانی کا مقتضی ہو اور متفقین فی الوجود میں اگرچہ پہلی بات ہے
مگر دوسری بات نہیں ہے کیونکہ اقتضاء کا معنی متفقین فی الوجود پر صادق نہیں آتا چنانچہ انسان کے
ناطق ہونے اور گدھے کے ناہق ہونے میں اقتضاء کا معنی نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں کہ انسان
کا ناطق ہونا گدھے کے ناہق ہونے کا تقاضا کرتا ہو۔ لہٰذا اقتضاء کو بالضرورت کی قید کے ساتھ مقید
کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے اس لئے کہ متفقین فی الوجود تعریف کے افراد میں سے نہیں ہے۔
پس اس پر تعریف کے صادق نہ آنے سے تعریف کی جامعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

تنبیہ نمبر ۲۴۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ نے صفحہ ۹۲ پر مذکورہ بالا اعتراض کو یوں تحریر کیا ہے اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ ملازمہ کی تعریف میں بالضرورۃ کی قید ہونی چاہئے اس لئے کہ اس کے بغیر یہ تعریف متفقین فی الوجود پر صادق آرہی ہے جیسا کہ اِذَا کَانَ الْاِنْسَانُ نَاطِقًا کَانَ الْحِمَارُ نَاهِقًا تو یہاں ایک کے حکم سے دوسرے کا حکم بھی پایا جارہا ہے اور ملازمہ کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے حالانکہ اس کو ملازمہ نہیں کہا جاتا۔ اھ۔ میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے جو کچھ لکھا ہے یہ معترض کے مقصود کے بالکل برعکس ہے جیسا کہ شارح کا کلام اس پر دلالت کررہا ہے۔ معترض یہ کہنا چاہتا ہے کہ متفقین فی الوجود بھی ملازمہ کے افراد میں سے ہے لیکن ملازمہ کی مذکورہ تعریف اپنے موجودہ الفاظ کے ساتھ اس پر صادق نہیں آرہی لہٰذا اس میں اقتضاء بالضرورت کی قید بڑھائی جائے تا کہ یہ تعریف اس پر صادق آئے چنانچہ شارح کا قول فَلَا حَاجَۃَ اِلٰی تَقْیِیْدِ الْاِقْتِضَاءِ بِالضَّرُوْرَۃِ اس پر روشن قرینہ ہے۔ فَافْهَمْ

مُلازمہ کو حکم کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ

شارح علامہ فرماتے ہیں کہ ملازمہ کی تعریف میں ملازمہ کو حکم کے ساتھ خاص کیا گیا ہے حالانکہ ملازمہ مفردات کے درمیان بھی ثابت ہے چنانچہ جفت اور چار کے درمیان ملازمہ ہے حالانکہ دونوں مفرد ہیں۔ تو اس کی دو وجہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ ملازمہ کو حکم کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ اہلِ مُناظرہ کی اصطلاح میں ملازمہ قضایا کے ساتھ مختص ہے کیونکہ مناظرہ صرف احکام کے درمیان ہی متحقق ہوتا ہے اور احکام قضایا ہی میں پائے جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جس چیز میں مُناظرہ متحقق ہوتا ہے اہلِ مناظرہ کی اصطلاح میں ملازمہ اسی کے ساتھ مختص ہے اور چونکہ مُناظرہ صرف حکم میں متحقق ہوتا ہے لہٰذا اہلِ مُناظرہ کے نزدیک ملازمہ صرف حکم کے ساتھ مختص ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مفردات کے درمیان تلازم حقیقت میں احکام کے درمیان تلازم ہے جیسا کہ معمولی سوچ بچار سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مثلاً انسان اور ضاحک دونوں مفرد ہیں اور ان دونوں کے درمیان تلازم کا معنٰی ہے۔ اس لئے کہ جب انسان پایا جائے گا تو ضاحک بھی پایا جائے گا اور جب ضاحک پایا جائے گا تو انسان بھی پایا جائے گا۔ پس ان کے درمیان جو تلازم واقع ہے وہ دراصل تلازم بین الاحکام کی طرف ہی راجع ہے۔ کیونکہ جب انسان پایا جائے گا تو ضاحک پایا جائے گا ایک حکم اور قضیہ ہے تو حقیقت میں تلازم بَیْنَ الْمُفْرَدَات تَلَازُم بَیْنَ الْاَحْکَام ہی ہوا۔

لازم اور ملزوم کی پہچان

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ دو حکموں میں ملازمہ ہو تو ان دونوں میں جو حکم مقتضی (تقاضا کرنے والا) ہوگا اس کو ملزوم کہا جائے گا اور جو حکم مُقتضا (تقاضا کیا ہوا) ہوگا اس کو لازم کہیں گے۔ کبھی تلازم جانبین سے ہوتا ہے یعنی ہر حکم دوسرے حکم کا لازم بھی ہوتا ہے اور ملزوم بھی تو ایسی صورت میں جس حکم کو مُقتضی تصور کیا جائے گا اس کا نام ملزوم رکھا جائے اور جس کو مقتضا تصور کیا جائے گا اس کا نام لازم رکھا جائے گا۔

ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّہٗ قُدِّسَ سِرُّہٗ بَیَّنَ الْمَلْزُوْمَ وَاللَّازِمَ وَلَمْ یُبَیِّنِ الْمَدْلُوْلَ مَعَ الدَّلِیْلِ لِاَنَّہٗ کَثِیْرًا مَّا یَرِدُ الْمَنْعُ عَلٰی بُطْلَانِ اللَّازِمِ کَمَا یَرِدُ عَلٰی اَصْلِ الْمُلَازَمَۃِ وَلِھٰذَا اَرْدَفَ تَعْرِیْفَھَا

بِتَعْرِيفِ الْمَنْعِ وَقَالَ (الْمَنْعُ طَلَبُ الدَّلِيلِ عَلٰى مُقَدَّمَةٍ مُعَيَّنَةٍ وَيُسَمّٰى ذٰلِكَ) الطَّلَبُ (مُنَاقَضَةً وَنَقْضًا تَفْصِيلِيًّا أَيْضًا) كَمَا يُسَمّٰى مَنْعًا وَتَرَكَ إِضَافَةَ الْمُقَدَّمَةِ إِلٰى ضَمِيرِ الدَّلِيلِ لِأَنَّهُ يُوهِمُ ظَاهِرُهُ أَنَّ الْمَطْلُوبَ طَلَبُ دَلِيلٍ عَلٰى مُقَدَّمَةِ ذٰلِكَ الدَّلِيلِ الْمَطْلُوبِ وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذٰلِكَ وَقَيَّدَهَا بِالْمُعَيَّنَةِ لِئَلَّا يَرِدَ النَّقْضُ الْإِجْمَالِيُّ

ترجمہ مع توضیحات: پھر جان لیجئے کہ مصنف قدس سرہ نے لازم اور ملزوم (دونوں) کو بیان کیا اور مدلول کو دلیل کے ساتھ بیان نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ بسا اوقات منع جیسا کہ اصل ملازمہ پر وارد ہوتا ہے اسی طرح لازم کے بُطلان پر بھی وارد ہوتا ہے اور اسی وجہ سے فاضل ماتن اس (ملازمہ) کی تعریف کے پیچھے منع کی تعریف کو لائے اور فرمایا: ۔منع مقدمہ مُعیّنہ پر دلیل طلب کرنے (کا نام) ہے اور اس طلب کا نام مناقضہ اور نقض تفصیلی بھی رکھا جاتا ہے جیسا کہ اس کا نام منع رکھا جاتا ہے۔ (فاضل ماتن نے) مقدمہ کو دلیل کی ضمیر کی طرف مضاف کرنا ترک کیا کیونکہ اس کا ظاہر یہ وہم ڈالتا ہے کہ مقصود اس مطلوبہ دلیل کے مقدمہ پر دلیل طلب کرنا ہے حالانکہ معاملہ اس طرح نہیں ہے۔ اور اس مقدمہ کو مُعیّنہ کے ساتھ مقید کیا تاکہ نقض اجمالی (سے اعتراض) وارد نہ ہو۔

شرح: لازم کے ساتھ ملزوم کو بیان کرنے اور دلیل کے ساتھ مدلول کو بیان نہ کرنے کی وجہ

مُلازمہ کی تفسیر میں فاضل ماتن نے لازم اور ملزوم دونوں کو بیان فرمایا ہے۔ اس پر سوال ہوا کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے لازم کے ساتھ ملزوم کو صراحۃً بیان فرمایا ہے اور دلیل کے ساتھ مدلول کو صراحۃً بیان نہیں فرمایا اس کی کیا وجہ ہے؟ شارح علّامہ نے اس سوال کا جواب لِاَنَّہٗ کَثِیْرًا الخ سے دیا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ منع جس طرح کہ اصل ملازمہ پر وارد ہوتی ہے اسی طرح لازم کے بُطلان پر بھی وارد ہوتی ہے مگر دلیل میں یہ بات نہیں کہ منع جس طرح دلیل پر وارد ہوتی ہے اسی طرح مدلول پر بھی وارد ہو اسی لئے ماتن علیہ الرحمۃ نے ملازمہ کی تفسیر میں لازم کے ساتھ ملزوم کو صراحۃً بیان کرنے کی ضرورت محسوس فرمائی پس ملزوم کو صراحۃً بیان فرمایا اور دلیل کے ساتھ مدلول کو صراحۃً بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں فرمائی پس مدلول کو صراحۃً بیان نہیں فرمایا۔

ربطِ متن

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ چونکہ منع کو ملازمہ کے ساتھ یہ خصوصی مناسبت ہے کہ منع لازم کے بطلان پر بالکل اسی طرح وارد ہوتی ہے جس طرح کہ اصل ملازمہ پر وارد ہوتی ہے۔ اسی خصوصی مناسبت کے پیشِ نظر فاضل ماتن نے ملازمہ کی تعریف کے بعد منع کی تعریف ذکر فرمائی ہے۔ ہم نے شارح کی عبارت کا جو مطلب ومفہوم بیان کیا ہے اس سے یہ اعتراض رفع ہو گیا کہ منع تقریب، تعلیل اور دلیل سب پر وارد ہوتی ہے بلکہ دلیل پر سب سے زیادہ وارد ہوتی ہے تو وارد ہونے کے اعتبار سے منع کی مناسبت سب کے ساتھ ہوئی لہٰذا ان میں سے ملازمہ کو ترجیح دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ ہم جواباً کہتے ہیں کہ یہاں شارح کی مراد وارد کی مناسبت نہیں ہے بلکہ ایک خصوصی مُناسبت مراد ہے اور وہ خصوصی مناسبت ہے منع کا اصل ملازمہ اور لازم کے بطلان دونوں پر وارد ہونا یہ بات صرف ملازمہ میں پائی جاتی ہے تقریب، تعلیل اور دلیل سب اس سے خالی ہیں۔ اسی خصوصی مناسبت کے پیشِ نظر شارح علامہ نے ملازمہ کر ترجیح دی ہے جیسا کہ ان کے کلام میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

منع کی تعریف اور اس پر سوال وجواب

فاضل ماتن نے منع کی تعریف اس طرح کی ہے اَلْمَنْعُ طَلَبُ الدَّلِیْلِ عَلٰی مُقَدَّمَةٍ مُّعَیَّنَةٍ منع مقدمہ مُعیّنہ پر دلیل طلب کرنے (کا نام) ہے۔ اس پر سوال ہوا کہ منع جب دلیل کے مقدمہ مُعیّنہ پر دلیل طلب کرنے کا نام ہے۔ تو چاہئے تھا کہ منع کی تعریف میں مقدمہ کو دلیل کی ضمیر کی طرف مضاف کیا جاتا اور منع کی تعریف یوں کی جاتی اَلْمَنْعُ طَلَبُ الدَّلِیْلِ عَلٰی مُقَدَّمَتِهِ الْمُعَیَّنَةِ تاکہ اس بات کی صراحت ہو جاتی کہ منع اسی دلیل پر وارد ہوتی ہے جس میں مقدمہ مُعیّنہ ہے نہ کہ کسی اور دلیل پر، تو فاضل ماتن نے اس کو کیوں ترک کیا؟ شارح علیہ الرحمۃ نے لِاَنَّهٗ یُوْهِمُ سے اس سوال کا جواب دیا ہے۔ توضیح جواب یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے اس اضافت کو اس لئے ترک کیا کہ اس کے ظاہری معنی سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ منع میں مقصود اس مطلوب دلیل کے مقدمہ مُعیّنہ پر دلیل طلب کرنا ہے جو دلیل مدعی سائل کے منع وارد کرنے کے بعد پیش کرتا ہے

حالانکہ معاملہ اس طرح نہیں ہے بلکہ منع میں مقصود تو اس دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنا ہوتا ہے جو دلیل مدعی نے اپنے دعوی پر پیش کی تھی۔

فاضل ماتن نے منع کی تعریف مین مقدمہ کے ساتھ مُعَیَّنَہ کی قید لگائی۔ اس پر سوال ہوا کہ فاضل ماتن نے مقدمہ کو مُعَیَّنَہ کی قید کے ساتھ کیوں مقید کیا صرف اتنا ہی کہہ دیتے اَلْمَنْعُ طَلَبُ الدَّلِیْلِ عَلٰی مُقَدَّمَةٍ تو کیا فرق پڑتا؟ شارح علیہ الرحمۃ نے لئلا یرد سے اس سوال کا جواب دیا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے منع کی تعریف میں مقدمہ کو مُعَیَّنَہ کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا تاکہ منع کی تعریف پر نقض اجمالی سے اعتراض وارد نہ ہو۔ کیونکہ نقض اجمالی مطلق مقدمہ پر وارد ہوتا ہے پس اگر صرف علیٰ مقدمۃ کہتے تو لفظ مقدمہ مطلق ہوتا جو کہ مقدمہ معینہ اور غیر مُعَیَّنَہ دونوں کو شامل ہوتا پس نقض اجمالی بھی منع کی تعریف میں داخل ہو جاتا اور منع کی تعریف غیر کے دخول سے مانع نہ رہتی۔ اور جب مقدمہ کے ساتھ معینہ کی قید لگائی تو نقض اجمالی سے احتراز ہو گیا۔

قِیْلَ الْمَنْعُ قَدْ یَرِدُ عَلٰی کِلْتَا مُقَدَّمَتَیِ الدَّلِیْلِ عَلَی التَّفْصِیْلِ کَمَا اِذَا قَالَ الْمُعَلِّلُ اَلزَّکٰوۃُ وَاجِبَۃٌ فِیْ حُلِیِّ النِّسَاءِ لِاَنَّہٗ مُتَنَاوَلُ النَّصِّ وَھُوَ قَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَدُّوْا زَکٰوۃَ اَمْوَالِکُمْ وَکُلُّ مَا ھُوَ مُتَنَاوَلُ النَّصِّ فَھُوَ جَائِزُ الْاِرَادَۃِ وَکُلُّ مَا ھُوَ جَائِزُ الْاِرَادَۃِ فَھُوَ مُرَادٌ یَنْتُجُ اَنَّ مَحَلَّ النِّزَاعِ مُرَادٌ فَیَقُوْلُ السَّائِلُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ مَحَلَّ النِّزَاعِ مُتَنَاوَلُ النَّصِّ وَاِنْ سَلَّمْنَاہُ لٰکِنْ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ کُلَّ مَا ھُوَ مُتَنَاوَلُ النَّصِّ فَھُوَ جَائِزُ الْاِرَادَۃِ وَاِنْ سَلَّمْنَا ذٰلِکَ لٰکِنْ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ کُلَّ مَا ھُوَ جَائِزُ الْاِرَادَۃِ فَھُوَ مُرَادٌ وَلَا یَذْھَبُ عَلَیْکَ اَنَّ ذٰلِکَ مُنُوْعٌ لَا مَنْعٌ وَاحِدٌ فَالْحَقُّ مَا ذَکَرَہٗ قُدِّسَ سِرُّہٗ

ترجمہ مع توضیحات: کہا گیا کہ منع کبھی تفصیل کے ساتھ دلیل کے دونوں مقدموں پر وارد ہوتی ہے۔ جیسا کہ جب معلل کہے کہ عورتوں کے زیورات میں زکوۃ واجب ہے کیونکہ وہ متناول النص ہے (یعنی نص اس کو شامل ہے) اور وہ (نص) حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا (یہ) فرمان ہے کہ تم اپنے مالوں کی زکوۃ دو۔ اور ہر وہ چیز جس کو نص شامل ہو تو وہ جائز الارادہ ہوتی ہے۔ (یعنی اس کو مراد لینا جائز ہوتا ہے) اور ہر وہ چیز جو جائز الارادہ ہو وہ مراد ہوتی ہے تو نتیجہ نکلے گا کہ محلِ نزاع مراد ہے۔ پس سائل کہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے

نوٹ: نقض اجمالی کو مطلق نقض یعنی بلا کسی قید کے صرف نقض بھی کہتے ہیں اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ

کہ محلِ نزاع مُتَنَاوَلُ النَّص ہے اور اگر ہم اس کو تسلیم کر لیں (تو ممکن ہے) لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وہ چیز جو مُتَنَاوَلُ النَّص ہو وہ جائزُ الارادہ ہوتی ہے۔ اور اگر ہم اس کو تسلیم کر لیں (تو ممکن ہے) لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وہ چیز جو جَائِزُ الْاِرَادَہ ہو وہ مراد ہوتی ہے۔ اور آپ پر مخفی نہ رہے کہ یہ کئی منعیں ہیں نہ کہ ایک منع، پس حق وہی ہے جس کو مصنف قدس سرہ نے ذکر کیا ہے۔

شرح: ماتن کی تحریر کردہ تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب

بعض حضرات نے فاضل ماتن کی تعریف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے منع کی تعریف میں مقدمہ کے ساتھ معینہ کی قید لگائی ہے ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ منع کبھی دلیل کے دونوں مقدموں پر بھی وارد ہوتی ہے جیسا کہ ترجمہ میں مذکور مثال سے ظاہر ہے۔ کیونکہ اس دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔ لِاَنَّہٗ مُتَنَاوَلُ النَّصِّ وَھُوَ قَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَدُّوْا زَکٰوۃَ اَمْوَالِکُمْ اور دوسرا مقدمہ ہے وَ کُلُّ مَاھُوَ مُتَنَاوَلُ النَّصِّ فَھُوَ جَائِزُ الْاِرَادَۃِ ان دونوں مقدموں پر منع وارد کی گئی ہے ایسے ہی اسی دلیل کے دوسرے حصہ یعنی معلل کے قول وَ کُلُّ مَاھُوَ جَائِزُ الْاِرَادَۃِ (الخ) میں مقدمہ کیساتھ مُعَیَّنَہ کی قید لگانا درست نہیں ہے شارح علیہ الرحمۃ نے ولا یذھب علیک سے

تنبیہ نمبر ۲۵۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے شارح کی عبارت وَقَیَّدَھَا بِالْمُعَیَّنَۃِ لِئَلَّا یَرِدَ النَّقْضُ الْاِجْمَالِیُّ کا ترجمہ وتشریح یوں کی ہے اور اس کو (مقدمہ کو) معینہ کے ساتھ مقید کیا ہے تا کہ نقض اجمالی سے احتراز ہو (اس لئے کہ منع کسی ایک مقدمہ صغریٰ یا کبریٰ پر وارد ہوتی ہے اور نقض اجمالی پوری دلیل پر وارد ہوتی ہے۔ اس لئے منع کی تعریف میں مقدمہ کے ساتھ مُعَیَّنَہ کی قید لگائی تا کہ نقض اجمالی سے احتراز ہو (حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ صفحہ ۹۶) میں کہتا ہوں کہ یوں کہنا کہ منع کسی ایک مقدمہ صغریٰ اکبریٰ پر وارد ہوتی ہے اور نقض اجمالی پوری دلیل پر وارد ہوتی ہے اس لئے منع کی تعریف میں مقدمہ کے ساتھ مُعَیَّنَہ کی قید لگائی تا کہ نقض اجمالی سے احتراز ہو بوجوہ صحیح نہیں ہے اولاً اس لئے کہ منع کسی ایک مقدمہ پر وارد نہیں ہوتی بلکہ مقدمہ معینہ پر وارد ہوتی ہے جیسا کہ منع کی تعریف سے ظاہر ہے ۔ ثانیاً اس لئے کہ یہ دعویٰ کرنا بھی درست نہیں کہ نقض اجمالی ہمیشہ پوری دلیل پر وارد ہوتا ہے بلکہ کبھی دلیل کے کسی ایک مقدمہ پر بھی وارد ہوتا ہے۔ جیسا کہ کوئی غیر مقلد کہے کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے سے نماز باطل ہوتی ہے بطور دلیل کہے کہ حدیث پاک میں لَاصَلٰوۃَ کے الفاظ آئے ہیں ہر وہ حدیث جس میں لاصلوٰۃ کے الفاظ ہوں وہاں نماز کا باطل ہونا مراد ہوتا ہے تو ناقض اس پر کہے کہ حدیث میں ہے۔ لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ مگر تم بھی بلاحضورِ قلب نماز کو باطل نہیں کہتے تو تمہاری دلیل میں تخلف لازم آرہا ہے۔ لہٰذا یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔

نفس الامر میں دلیل کا جزء ہوتا ہے تو مقدمہ مدعا کو بھی شامل ہوا تو اس صورت میں تم پر لازم ہے کہ مدعا پر جو دلیل طلب کی جائے تم اس کو بھی منع کہو کیونکہ تم نے منع کی تعریف یوں کی ہے کہ منع مقدمہ معیّنہ پر دلیل طلب کرنے کا نام ہے۔ اور ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ لفظ مقدمہ مدعا کو بھی شامل ہے تو مدعا پر دلیل طلب کرنے کو منع کہنا چاہئے حالانکہ اس کو منع نہیں کہا جاتا پس معلوم ہوا کہ منع کی تعریف غیر کے دخول سے مانع نہ ہونے کی وجہ سے منقوض ہے۔

جواب کی توضیح یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ تعریفات میں حیثیات کی قید کا اعتبار کیا جاتا ہے لہٰذا منع کی تعریف میں بھی حیثیت کی قید معتبر ہوگی۔ پس منع کی تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ منع مقدمہ معیّنہ پر دلیل طلب کرنے کا نام ہے اس حیثیت سے کہ وہ مقدمہ ہے یعنی مقدمہ کے مقدمہ ہونے کی حیثیت سے اس پر دلیل طلب کی جائے تو اس کو منع کہیں گے۔ چونکہ مدعا پر دلیل طلب کرنا اس کے مدعا ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے اس کے مقدمہ اور جزءِ دلیل ہونے کی حیثیت سے نہیں ہوتا لہٰذا مدعا پر دلیل طلب کرنے کو منع نہیں کہیں گے اگر چہ وہ نفس الامر میں جزءِ دلیل ہو۔ پس معلوم ہوا کہ منع کی تعریف غیر کے دخول سے مانع ہے اور اس پر مذکورہ نقض وارد نہیں ہوتا۔

ثُمَّ قِيْلَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ اَنَّ الْاَوْلٰى اَنْ يُّفَسَّرَ الْمَنْعُ بِمَعْنَى الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُوْلِ بِكَوْنِ الْمُقَدَّمَةِ بِحَيْثُ يُطْلَبُ عَلَيْهَا الدَّلِيْلُ وَالْبَاعِثُ لَهٗ عَلَى الْعُدُوْلِ عَنْ كَوْنِهٖ مَبْنِيًّا لِلْفَاعِلِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا يَظْهَرُ مَعْنٰى قَوْلِ الْمَانِعِ هٰذِهِ الْمُقَدَّمَةُ مَمْنُوْعَةٌ وَلَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ اَنَّ مَعْنَاهُ اَنَّهَا مَطْلُوْبٌ عَلَيْهَا الدَّلِيْلُ وَقِيْلَ اِنَّ تَعْرِيْفَ الْمُقَدَّمَةِ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ يُوْجِبُ اَنْ يَّثْبُتَ الْمَانِعُ تَوَقُّفَ صِحَّةِ الدَّلِيْلِ عَلٰى مَا يَمْنَعُهٗ حَتّٰى

بقیہ ـــ حاشیہ نمبر ۲۶۔ والے متن کے ساتھ مرتبط کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں: پس ماتن قدس سرہ نے اس کے ذکر کو ملحق کیا اور یہ اس لئے کہ تعریفِ منع میں مقدمہ ماخوذ ہے۔ اھ (صفحہ ۸۹) میں کہتا ہوں کہ اس ترجمہ میں جو غلطی ہے وہ ادنیٰ طالب علم پر بھی مخفی نہیں ہے اس لئے کہ مذکورہ کے ما موصولہ اور ضمیر فاعل کا ترجمہ اڑا دیا گیا ہے۔ اس شرح میں جگہ جگہ پر ترجمے کی غلطیاں ہیں اغلاط کی کثرت کی وجہ سے بندہ نے ان سے تعرض نہیں کیا۔ شاید تین چار سو سے کم ہوں۔ اس دور کے شارحین کرام سے مخلصانہ گزارش ہے کہ شرح لکھتے وقت اس بات کو ضرور پیش نظر رکھا کریں کہ ہماری تھوڑی سی غفلت سے کتنے طلباء گمراہ ہوں گے۔ اور اگر ترجمہ یا شرح کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو نہ لکھنے کو بہتر سمجھیں۔ البتہ اگر کسی صاحب علم سے حاصل کردہ کوئی علمی مواد اپنے پاس کاپی کی شکل میں محفوظ رکھتے ہوں اور اس کو منظر عام پر لانے کی خواہش ہو تو کسی تجربہ کار عالم کی مدد حاصل کریں۔ جزاکم اللہ تعالٰی

يَكُوْنَ مَنْعُهٗ مَسْمُوْعًا وَفِيْ كَثِيْرٍ مِمَّا شَاعَ فِيْهِ الْمَنْعُ ذٰلِكَ مُشْكِلٌ كَانْتَاجِ الدَّلِيْلِ وَاِيْجَابِ الصُّغْرٰى وَكُلِّيَّةِ الْكُبْرٰى فَاِنَّ تَوَقُّفَ الصِّحَّةِ عَلَيْهَا غَيْرُ مُسَلَّمٍ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ الصِّحَّةُ مَوْقُوْفَةً عَلَى انْدِرَاجِ الْاَصْغَرِ تَحْتَ الْاَوْسَطِ وَيَكُوْنَ هٰذِهِ الْاُمُوْرُ مِنْ لَوَازِمِ ذٰلِكَ الْاِنْدِرَاجِ وَلَازِمُ الْمَوْقُوْفِ عَلَيْهِ لَا يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مَوْقُوْفًا عَلَيْهِ وَاِثْبَاتُ التَّوَقُّفِ دُوْنَهٗ خَرْطُ الْقَتَادِ

ترجمہ مع توضیحات: پھر اس مقام میں کہا گیا کہ بہتر یہ ہے کہ منع کی تفسیر مبنی للمفعول کے معنی میں کی جائے (یعنی منع کی تعریف مقدمہ کے ممنوع ہونے کے اعتبار سے کی جائے یعنی ان الفاظ سے کہ منع) مقدمہ کے اس حیثیت میں ہونے (کا نام ہے) کہ اس پر دلیل طلب کی جائے۔ اور اس (منع) کے مبنی للفاعل ہونے سے عدول کرنے کا سبب جیسا کہ ظاہر ہے یہ ہے کہ (اس کے مبنی للفاعل ہونے کی صورت میں) مانع کے قول هٰذِهِ الْمُقَدَّمَةُ مَمْنُوْعَةٌ کا معنیٰ ظاہر نہیں ہوتا۔ اور آپ پر مخفی نہ رہے کہ اس (قول) کا معنیٰ یہ ہے کہ مقدمہ وہ ہے جس پر دلیل طلب کی جائے (حالانکہ مقدمہ کا یہ معنیٰ بیان کرنا اس کے اصطلاحی معنیٰ سے عدول ہے لہٰذا اس کے بہتر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے)۔ اور کہا گیا کہ مقدمہ کی تعریف اس طریقے پر کرنا (جس طرح کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے کی ہے) اس بات کو واجب کرتا ہے کہ مانع جس (مقدمہ) پر منع وارد کر رہا ہے اس پر صحتِ دلیل کے موقوف ہونے کو ثابت کرے تا کہ اس کی منع مسموع (یعنی سننے کے قابل) ہو۔ اور ان (مقدمات) میں سے بہت میں جن میں منع وارد کرنا شائع و ذائع ہو چکا ہے یہ بات مشکل ہے۔ جیسا کہ دلیل کا منتج ہونا اور صغرٰی کا موجبہ ہونا اور کبرٰی کا کُلیہ ہونا) کیونکہ (دلیل کی) صحت کا (صرف) ان پر موقوف ہونا غیر مسلم ہے اس لئے کہ یہ بھی جائز ہے کہ (دلیل کی) صحت (حدِ) اصغر کو (حدِ) اوسط کے تحت درج کرنے پر موقوف ہو اور یہ اُمور (یعنی انتاج دلیل، ایجابِ صغرٰی اور کلیتِ کبرٰی) اس اندراج کے لوازم میں سے ہوں۔ اور یہ ضروری نہیں کہ موقوف علیہ کا لازم بھی موقوف علیہ ہو اور اس کے بغیر (یعنی یہ ثابت کرنے کے بغیر کہ موقوف علیہ کا لازم بھی موقوف علیہ ہوتا ہے، دلیل کی صحت کا ان اُمور پر) موقوف ہونے کو ثابت کرنا کانٹے دار درخت کو ہاتھ سے پکڑنا ہے۔

شرح: منع کی تعریف پر علّامہ صادق حلوائی کا کلام

شارح علیہ الرحمۃ نے ثُمَّ قِیْلَ فِیْ ھٰذَا الْمَقَامِ سے علّامہ صادق حلوائی کا کلام نقل کیا ہے جو شرح رسالہ عضدیہ ملحقہ برشیدیہ صفحہ ۱۶ پر مذکور ہے۔ اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ منع کی تعریف میں مذکور لفظِ منع میں دو احتمال ہیں یا تو یہ مبنی للفاعل ہے یا مبنی للمفعول یعنی لفظِ منع مصدر ہے اور مصدر اسمِ فاعل کے معنٰی میں بھی ہوسکتا ہے اور اسمِ مفعول کے معنی میں بھی لہٰذا یہاں یہ احتمال بھی ہے کہ منع مانع کے معنٰی میں ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ ممنوع کے معنٰی میں ہو۔ پھر منع کی تعریف مذکور سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ منع کو اگر مبنی للفاعل کے معنی میں لیا جائے تو یہ دلیل طلب کرنے والے مانع کی صفت ہوگی۔ (خیال رہے کہ یہاں صفت سے ہر جگہ معنوی وصف مراد ہے نہ کہ نحوی صفت۔) اور اگر اس کو مبنی للمفعول کے معنٰی میں لیا جائے تو یہ مقدمہ مُعَیَّنَہ پر مطلوب دلیل کی صفت ہوگی یعنی مبنی للفاعل کی صورت میں منع سے مانع طالب الدلیل مراد ہوگا اور مبنی للمفعول کی صورت میں منع سے مطلوب دلیل عَلَی الْمُقَدَّمَۃِ الْمُعَیَّنَۃِ مراد ہوگی۔ دونوں صورتوں میں مانع کے قول ھٰذِہِ الْمُقَدَّمَۃُ مَمْنُوْعَۃٌ کا کوئی مطلب ظاہر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس قول میں ممنوعۃ نہ طالب الدلیل مانع کی صفت ہے اور نہ مقدمہ مُعَیَّنَہ پر مطلوب دلیل کی صفت ہے بلکہ اَلْمُقَدَّمَۃُ کی صفت ہے۔ لہٰذا بہتر یہ ہے کہ منع کو مبنی للمفعول کے معنی میں لیتے ہوئے منع کی تفسیر (یعنی تعریف) اس طرح کی جائے کہ منع مقدمہ (ممنوعہ) کے اس حیثیت میں ہونے (کا نام ہے) کہ اس پر دلیل طلب کی جائے، اس تعریف کے مطابق مانع کے قول ھٰذِہِ الْمُقَدَّمَۃُ مَمْنُوْعَۃٌ کا معنی ظاہر ہوجاتا ہے)۔ کیونکہ اس تعریف میں ممنوعۃ اس مقدمہ کی صفت بن رہی ہے جس پر منع وارد کرکے اسے ممنوعہ بنادیا جاتا ہے اور اس حیثیت میں کردیا جاتا ہے کہ اس پر دلیل طلب کی جاتی ہے۔ فَاحْفَظْ ھٰذَا التَّوْضِیحَ فَاِنَّ ھٰذَا الْمَقَامَ مِنْ مُعْضِلَاتِ الْکِتَابِ۔

علّامہ صادق حلوائی کے کلام پر شارح کا رد

شارح علیہ الرحمۃ علّامہ صادق حلوائی کے اس کلام کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آپ پر مخفی نہ رہے کہ علّامہ کے اس کلام کا حاصلِ معنٰی یہ ہے کہ مقدمہ وہ چیز ہے جس پر دلیل طلب کی

جائے حالانکہ مقدمہ کا یہ معنی بیان کرنا اس کے اصطلاحی معنی سے عدول ہے۔ کیونکہ مقدمہ اصطلاح میں اس کو کہتے ہیں جس پر دلیل کی صحت موقوف ہو۔ تو جب اس تعریف میں مقدمہ کے اصطلاحی معنی سے عدول ہے تو اسے بہتر کیسے کہا جا سکتا ہے لہٰذا ماتن علیہ الرحمۃ کی بیان کردہ تعریف ہی بہتر ہوگی۔ رہا مانع کا قول هٰذِهِ الْمُقَدَّمَةُ مَمْنُوعَةٌ تو اس کے بارے عرض ہے کہ ممنوعۃ کا صلہ عَلَيْهَا مقدر ہے اصل عبارت یوں ہے هٰذِهِ الْمُقَدَّمَةُ مَمْنُوعَةٌ عَلَيْهَا یعنی یہ مقدمہ ایسا ہے جس پر منع وارد کی گئی ہے۔ اس صورت میں مانع کے اس قول کا معنی واضح ہو جاتا ہے اور کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ علامہ صادق صاحب نے خود بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ فَافْهَمْ

تنبیہ نمبر ۲۷۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ صفحہ ۱۰۰ پر شارح کی عبارت وَلَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ الخ کی شرح میں لکھتے ہیں۔ یہ کلام یا تو معترض کے کلام کا حصہ ہے...... یا یہ ہے کہ شارح بھی معترض کے اعتراض کو تقویت پہنچانے کیلئے یہ کلام ذکر رہے ہیں اھ۔ میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور کی یہ عبارت بوجوہ صحیح نہیں ہے اولاً اس لئے کہ یہاں شارح علیہ الرحمۃ نے ماتن علیہ الرحمۃ پر کسی معترض کا اعتراض نقل ہی نہیں کیا بلکہ انہوں نے علامہ صادق حلوائی کا کلام نقل کیا ہے جو انہوں نے شرح رسالہ عضدیہ میں بطورِ تحقیق منع کی تفسیر کے متعلق پیش کیا ہے لہٰذا اسے معترض کا کلام کہنا مناسب نہیں ہے ثانیاً اس لئے کہ یہ کلام یعنی وَلَا يَذْهَبُ سے عَلَيْهَا الدَّلِيْلُ تک علامہ صادق حلوائی کے کلام کا حصہ ہرگز نہیں ہے چنانچہ شرح رسالہ عضدیہ ملحقہ برشیدیہ مسمیٰ بملا صادق علی العضدیہ کے صفحہ ۱۶ پر ان کی پوری عبارت موجود ہے دیکھنے والے دیکھ سکتے ہیں۔ ثالثاً اس لئے کہ یہ کلام شارح علیہ الرحمۃ کا ہی ہے۔ البتہ علامہ صادق حلوائی کے کلام سے ماخوذ ضرور ہے۔ ماخوذ کا مطلب یہ نہیں کہ علامہ کے کلام کا حصہ ہے جیسا کہ معاصر مذکور نے سمجھا بلکہ ماخوذ کا مطلب یہ ہے کہ علامہ کے کلام میں اس کا معنی پایا جاتا ہے جیسا کہ محشی نے اس پر اشارہ کیا ہے۔ رابعاً اس لئے کہ شارح علیہ الرحمۃ نے علامہ صادق حلوائی کے کلام کو تقویت پہنچانے کیلئے یہ کلام ذکر نہیں کیا بلکہ اس کی وجہ سے ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف پر جو اعتراض وارد ہوتا تھا اس کو دفع کرنے کی غرض سے بطورِ جواب شارح علیہ الرحمۃ یہ کلام لائے ہیں چنانچہ محشی نے بھی اپنے قول مَا اَجَابَ الشَّارِحُ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور ہم نے بحمدہ تعالیٰ شارح علیہ الرحمۃ کے اس کلام کا معنیٰ ومفہوم واضح تر کر دیا ہے، جس پر محشی کا اعتراض بھی ساقط ہو گیا جو انہوں نے شارح علامہ پر اپنے قول وَلَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ وَفَهْمُكَ لَدَيْكَ سے کیا ہے۔ کیونکہ شارح علیہ الرحمۃ کی غرض اس کلام سے محض معترض کے کلام کا معنی نقل کرنا نہیں جیسا کہ محشی نے زعم کیا، بلکہ شارح علامہ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ علامہ صادق کے اس کلام سے مقدمہ کے اصطلاحی معنی سے عدول مفہوم ہوتا ہے لہٰذا اس کو بہتر کہنا درست نہیں ہے، چنانچہ ہم نے اس کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔

نوٹ: معاصر مذکور کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بلا تحقیق شرح لکھنا شروع کر دی ہے۔ دورِ حاضر کے شارحین کو ایسی غفلت نہیں کرنی چاہئے۔

ماتن علیہ الرحمۃ کی تحریر کردہ منع کی تعریف پر ایک اشکال اور اس کا حل

ماتن علیہ الرحمۃ نے منع کی تعریف یوں کی ہے **اَلْمَنْعُ طَلَبُ الدَّلِیْلِ عَلٰی مُقَدَّمَۃٍ مُعَیَّنَۃٍ** منع مقدمہ مُعیّنہ پر دلیل طلب کرنے کا نام ہے **پھر** مقدمہ کی تعریف یوں کی ہے۔ **اَلْمُقَدَّمَۃُ مَایَتَوَقَّفُ عَلَیْہِ صِحَّۃُ الدَّلِیْلِ**: مقدمہ وہ چیز ہے جس پر دلیل کی صحت موقوف ہو۔ تو منع کی تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ منع ایسی مُعَیَّن چیز پر دلیل طلب کرنے کا نام ہے جس پر دلیل کی صحت موقوف ہو۔ منع کی تعریف کے اس حاصِل معنی کو بنیاد بنا کر بعض حضرات نے منع کی تعریف پر ایک اشکال پیش کیا ہے' شارح علیہ الرحمۃ نے اس اشکال کو بغیر جواب دیئے نقل کر دیا ہے۔ چنانچہ شارح علیہ الرحمۃ اس اشکال کو یوں نقل کرتے ہیں:۔ کہا گیا کہ منع کی تعریف اس طریقے پر کہ جس طرح کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے کی ہے اس بات کو واجب کرتا ہے کہ مانع جس مقدمہ پر منع وارد کر رہا ہے اس پر صحتِ دلیل کے موقوف ہونے کو ثابت کرے تا کہ اس کی منع سننے کے قابل ہو اور ان مقدمات میں سے بہت میں جن میں منع وارد کرنا پھیل چکا ہے' یہ بات مشکل ہے۔ جیسا کہ دلیل کا منتج ہونا صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا کہ ان پر دلیل کی صحت کا موقوف ہونا ثابت نہیں کیا جا سکتا' اس لئے کہ دلیل کی صحت کا ان پر موقوف ہونا مسلم نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بھی جائز ہے کہ دلیل کی صحت حدِ اصغر کو حدِ اوسط کے تحت درج کرنے پر موقوف ہو اور یہ امور یعنی دلیل کا منتج ہونا' صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا اس درج کرنے کے لوازم میں سے ہوں۔ اور ضروری نہیں کہ موقوف علیہ کا لازم بھی موقوف علیہ ہو۔ لہٰذا دلیل کی صحت کا حدِ اصغر کو حدِ اوسط کے تحت درج کرنے پر موقوف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دلیل کی صحت دلیل کے منتج ہونے، صغریٰ کے موجبہ ہونے اور کبریٰ کے کُلیّہ ہونے پر بھی موقوف ہو۔ پس ثابت ہوا کہ ہر وہ مقدمہ جس پر مانع منع وارد کرتا ہے اس کے متعلق یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ دلیل کی صحت اس پر موقوف ہے۔ حالانکہ ماتن علیہ الرحمۃ کی تحریر کردہ تعریف اس بات کو واجب کرتی ہے۔ پس معلوم ہوا ماتن علیہ الرحمۃ کی تحریر کردہ تعریف صحیح نہیں ہے۔

نے اس اشکال کا حل آداب باقیہ سے نقل کیا ہے جو بمعہ توضیح درج ذیل ہے۔
میں کہتا ہوں کہ یوں کہنا کچھ بعید نہیں کہ وہ چیز جس پر شی موقوف ہو وہ شی کے لوازم میں ہوتی ہے۔ اگر چہ وہ کبھی ملزوم بھی ہوتی ہے جیسا کہ علتِ تامہ اور علتِ تامہ کے جزءِ اخیر میں
لہٰذا علماءِ معقول نے جو یہ کہا کہ ان امور (یعنی انتاجِ دلیل، ایجابِ صغریٰ اور کلیتِ کبریٰ) پر دلیل کی صحت موقوف ہے تو اس کی توجیہ اس طرح ممکن ہے کہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ دلیل کی صحت کو یہ اشیاء لازم ہیں عام ازیں کہ دلیل کی صحت (فی الحقیقت) ان پر موقوف ہو یا نہ ہو۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اشیاء دلیل کی صحت کو لازم ہیں اگر چہ بالواسطہ یعنی حدِ اصغر کو حدِ اوسط کے تحت درج کرنے کے واسطہ سے لازم ہوں۔ لہٰذا ماتن علیہ الرحمۃ کی تعریف مانع پر کوئی مشکل چیز واجب نہیں کرتی بلکہ مانع کے ذمہ صرف اتنا لازم کرتی ہے کہ وہ یہ ثابت کرے کہ یہ اشیاء دلیل کی صحت کو لازم ہیں اور یہ کوئی مشکل چیز نہیں ہے لہٰذا ماتن علیہ الرحمۃ کی تحریر کردہ تعریف بالکل صحیح ہے۔
شارح علیہ الرحمۃ نے اس عبارت کے آخر میں خَرْطُ الْقَتَادِ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ خَرْطُ الْقَتَادِ کے معنی ہیں کانٹے دار درخت کو ہاتھ سے چھیلنا۔ یہ لفظ صعوبت و مشقت سے کنایہ ہے۔ خَرْطُ الْقَتَادِ کا لفظ اہلِ مُناظرہ کے عرف میں بطورِ محاورہ عام استعمال ہونے والا لفظ ہے۔ یہ لفظ وہاں استعمال کرتے ہیں جہاں مدِّ مُقابل کیلئے کسی چیز کو ثابت کرنا انتہائی مشکل ہو۔

ثُمَّ اَنَّہٗ قَدْ یُذْکَرُ مَعَ الْمَنْعِ السَّنَدُ فَذَکَرَہٗ بِقَوْلِہٖ (اَلسَّنَدُ) وَھُوَ فِی اللُّغَۃِ وَکَذَا الْمُسْتَنَدُ مَا اسْتَنَدْتَّ اِلَیْہِ مِنْ حَائِطٍ اَوْ غَیْرِہٖ وَفِیْ اِصْطِلَاحِ اَھْلِ الْمُنَاظَرَۃِ

تنبیہ نمبر ۲۸۔ اس عبارت میں ہمارے معاصر صاحبِ حمیدیہ سے کئی غلطیاں سرزد ہوئیں جن کا مختصر بیان یہ ہے
(۱) معاصر مذکور نے اِنْتَاجُ الدَّلِیْلِ کا ترجمہ کیا ہے نتیجے کا صحیح ہونا حالانکہ یہ حقِ الفاظ سے تجاوز ہے۔ اور اگر اس کو مرادی معنی قرار دیا جائے تب بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ کبھی دلیل منتج ہوتی ہے مگر نتیجہ صحیح نہیں ہوتا جیسا کہ کوئی شخص ہر نئی ایجاد کے گمراہی ہونے پر یوں استدلال کرے کُلُّ مُحْدَثَۃٍ بِدْعَۃٌ وَّکُلُّ بِدْعَۃٍ ضَلَالَۃٌ تو نتیجہ نکلے گا کُلُّ مُحْدَثَۃٍ ضَلَالَۃٌ دیکھئے یہ دلیل منتج ہے کیونکہ حدیث پاک کا حصہ ہے مگر نتیجہ کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ دلیل کا مُنتج ہونا اور نتیجے کا صحیح ہونا ہم معنیٰ نہیں ہیں۔ (۲) فَاِنَّ تَوَقُّفَ الصِّحَّۃِ عَلَیْھَا کا ترجمہ کیا ہے پس بیشک صحت کا اس پر موقوف ہونا' اور یہ صحیح نہیں۔ اس لئے کہ یہاں فاءِ تعلیلیہ ہے لہٰذا فَاِنَّ کا صحیح ترجمہ "کیونکہ" ہے (۳) دُوْنَہٗ خَرْطُ الْقَتَادِ کی تشریح میں لکھا ہے یعنی فضول اور بے فائدہ کام کرنا ہے حالانکہ اہل لغت نے تصریح کی ہے کہ اس لفظ سے مشقت والا کام مراد ہے نہ کہ فضول کام۔

(مَا يُذْكَرُ لِتَقْوِيَةِ الْمَنْعِ) وَيُسَمّٰى مُسْتَنَدًا اَيْضًا سَوَاءٌ كَانَ مُفِيْدًا فِي الْوَاقِعِ
وَيُنْدَرِجُ فِيْهِ الصَّحِيْحُ وَالْفَاسِدُ وَالْاَوَّلُ اِنَّمَا يَكُوْنُ اَخَصَّ اَوْ مُسَاوِيًا لِنَقِيْضِ
الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ وَالثَّانِيْ اِنَّمَا هُوَ الْاَعَمُّ مِنْهُ مُطْلَقًا اَوْ مِنْ وَجْهٍ وَقِيْلَ اِنَّ الْاَ
لَيْسَ بِسَنَدٍ مُّصْطَلَحٍ وَهٰذَا يَقُوْلُوْنَ فِيْهِ اِنَّ هٰذَا لَا يَصْلَحُ لِلسَّنَدِيَّةِ وَفِيْهِ اَنَّ مَعْ
قَوْلِهِمْ اِنَّ مَا ذَكَرْتَ لِلتَّقْوِيَةِ لَيْسَ بِمُفِيْدٍ لَّهَا لَا اَنَّهٗ لَيْسَ بِسَنَدٍ

ترجمہ مع توضیحات: پھر بے شک کبھی منع کے ساتھ سند کو ذکر کیا جاتا ہے تو (اسی وجہ سے منع مقدمہ کی تعریف کے بعد) ماتن علیہ الرحمۃ نے اس (سند) کو اپنے قول السندالخ کے ساتھ ذکر فرمایا اور وہ (سند) اور اسی طرح مستند لغت میں وہ چیز ہے جس کی طرف آپ سہارا لیں یعنی دیوار یا اس کے علاوہ (کوئی چیز)۔ اور اہلِ مُناظرہ کی اصطلاح میں وہ چیز ہے جو منع کی تقویت کیلئے ذکر کی جائے اس کا نام مستند بھی رکھا جاتا ہے۔ خواہ واقع میں فائدہ دینے والی ہو یا نہ ہو (بہرصورت اس کا نام سند یا مستند ہی ہوگا)۔ اور اس (سند) میں سندِ صحیح اور سندِ فاسد دونوں شامل ہیں۔ اور پہلی (یعنی سندِ صحیح) مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اخص یا اس کے مساوی ہوتی ہے اور دوسری (یعنی سندِ فاسد) محض اس سے (یعنی مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے) عام مطلق یا (عام) مِن وجہٍ ہوتی ہے۔ اور کہا گیا کہ سندِ عام اصطلاحی سند نہیں ہے اور اسی لئے (علماءِ مُناظرہ) اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ سند ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اور اس میں یہ (اعتراض) ہے کہ ان کے قول کا معنی یہ ہے کہ جو سند آپ نے تقویت کیلئے ذکر کی وہ اس (تقویت) کیلئے مفید نہیں ہے نہ یہ کہ وہ سند ہی نہیں۔

شرح: ربطِ متن

اس عبارت میں ربطِ متن ترجمہ ہی سے واضح ہے۔ یعنی چونکہ منع کے ساتھ سند بھی ذکر کی جاتی ہے اس لئے ضروری ہوا کہ منع اور منع کے جزء مقدمہ کی تعریف کے بعد سند کی تفصیل ذکر کی جائے تو اسی لئے ماتن علیہ الرحمۃ نے ان کے بعد سند کی تفصیل ذکر کی۔

سند کی وجہ تسمیہ اور اس کے لُغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان مناسبت

سند لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف سہارا لیا جائے جیسے دیوار، لکڑی وغیرہ۔

چونکہ منع میں لِمَ لَایَجُوْزُ وغیرہ کہہ کراس کوایک قسم کا سہارا دیا جاتا ہے جس سے منع کوتقویت ملتی ہے اس لئے اسی لِمَ لَایَجُوْزُ یااس کے مشابہ الفاظ سے جو کچھ ذکر کیا جاتا ہے اس کا نام سند رکھ دیا گیا ہے۔ اور منع کے لُغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان مناسبت بھی یہی ہے۔ کیونکہ سند اصطلاح میں اس چیز کو کہتے ہیں جو منع کی تقویت کیلئے ذکر کی جائے۔ ظاہر ہے کہ جس چیز کی طرف سہارا لیا جائے گا اس سے تقویت بھی ملے گی۔ پس کسی چیز کی طرف سہارا لینا یا اس سے تقویت حاصل کرنا قریب المعنی ہوئے اسی مناسبت سے اہلِ مُناظرہ نے اس چیز کا نام سند رکھ دیا جس کے ذریعے منع کوتقویت دی جاتی ہے۔

سند کیا چیز ہے؟

سند کے لُغوی اور اصطلاحی معنی سے سند کا مفہوم تو آپ کے ذہن میں بیٹھ گیا ہوگا۔ اب یہ بھی جاننا چاہئے کہ اہلِ مُناظرہ اس چیز کو سند کہتے ہیں جس کو منع وارد کرتے ہوئے لِمَ لَایُجُوْزُ اور لِمَ لَایَکُوْنُ وغیرہ الفاظ سے ذکر کیا جاتا ہے۔ سند کے الفاظ کی تفصیل آگے آئے گی انشاءاللہ تعالیٰ

سند کی قسمیں اور ان کی مثالیں

شارح علیہ الرحمۃ نے سند کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں (۱) سندِ صحیح (۲) سندِ فاسد۔ سندِ صحیح وہ ہے جو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اخص ہو یا اس کے مساوی ہو۔ سندِ اخص کی مثال یہ ہے کہ معلل اپنی دلیل میں کہے هٰذَا اِنْسَانٌ (یہ انسان ہے) تو اس پر منع وارد کرتے ہوئے سائل کہے لَانُسَلِّمُ اَنَّہٗ اِنْسَانٌ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ فَرَسًا (ہم نہیں مانتے کہ یہ انسان ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ یہ گھوڑا ہو)۔ تو اس مثال میں لَانُسَلِّمُ اَنَّہٗ اِنْسَانٌ منع ہے اور لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ فَرَسًا منع کی تقویت کیلئے سند ہے اور اس سند میں فرس مقدمہ ممنوعہ کی نقیض لاانسان سے اخص اس لئے ہے کہ ہر فرس لاانسان ہے اور ہر لاانسان فرس نہیں کیونکہ لاانسان درخت، پتھر وغیرہ بھی ہیں تو لاانسان عام ہوا اور فرس اس کا ایک فردِ خاص ہوا اور سندِ مُساوی کی مثال یہ ہے کہ معلل اپنی دلیل میں کہے هٰذَا اِنْسَانٌ (یہ انسان ہے) تو اس پر منع وارد کرتے ہوئے سائل (مانع) کہے لَانُسَلِّمُ اَنَّہٗ اِنْسَانٌ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ لَانَاطِقًا (ہم نہیں مانتے کہ یہ انسان ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ یہ

لا ناطق ہو) لا ناطق مقدمہ ممنوعہ کی نقیض لا انسان کے مساوی ہے کیونکہ یہاں بھی مقدمہ ممنوعہ هٰذَا اِنْسَانٌ ہے اور اس کی نقیض لَا اِنْسَانٌ ہے اور لَا اِنْسَان لَا نَاطِق کے مساوی ہے کیونکہ ہر وہ چیز جو لا انسان ہے وہ لا ناطق بھی ہے اور ہر وہ چیز جو لا ناطق ہے وہ لا انسان بھی ہے اور سندِ فاسد وہ ہے جو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مطلق یا عام من وجہ ہو۔ سند عام مطلق کی مثال یہ ہے جیسا کہ معلل اپنی دلیل میں کہے هٰـــذَا اِنْسَـــانٌ (یہ انسان ہے) تو اس پر منع وارد کرتے ہوئے سائل کہے لَانُسَلِّمُ اَنَّہٗ اِنْسَانٌ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ غَیْرَ ضَاحِکٍ (ہم نہیں مانتے کہ وہ انسان ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ وہ غیر ضاحک ہو) تو غیر ضاحک مقدمہ ممنوعہ هٰـذَا اِنْسَـــانٌ کی نقیض لَااِنْسَانٌ سے عام ہے۔ کیونکہ ہر لَااِنْسَانٌ غَیْرَضَاحِکٌ ہے اور ہر غَیْرضَاحِکٌ لَااِنْسَان نہیں۔ اس لئے کہ کبھی انسان بھی نہیں ہنستا تو اس حال میں وہ غیر ضاحک تو ہوتا ہے مگر لا انسان نہیں ہوتا تو غیر ضاحک انسان اور غیر انسان دونوں کو عام ہوا اور لا انسان اس کا ایک فردِ خاص ہوا اسی کو عموم وخصوص مطلق کی نسبت کہتے ہیں۔ اور سندِ عام مِنْ وَّجْہٍ کی مثال جیسا کہ معلل کہے هٰذَا اِنْسَانٌ تو اس پر مانع کہے لَانُسَلِّمُ اَنَّہٗ اِنْسَانٌ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ اَبْیَضَ (ہم نہیں مانتے کہ وہ انسان ہے یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ وہ ابیض ہو)۔ تو ابیض مقدمہ ممنوعہ هٰـذَا انسَـانٌ کی نقیض لَا اِنْسَانٌ سے عَامٌ مِنْ وَّجْہٍ ہے کیونکہ لَااِنْسَانٌ کبھی اَبْیَضُ ہوتا ہے اور کبھی نہیں جیسے انڈہ اَبْیَضُ بھی ہے اور لَااِنْسَانٌ بھی اور کوا لا انسان ہے مگر اَبْیَضُ نہیں۔ اسی طرح ابیض کبھی لا انسان ہوتا ہے اور کبھی نہیں مثلاً دودھ لا انسان بھی ہے اور ابیض بھی اور مصر کا آدمی ابیض تو ہوتا ہے مگر لا انسان نہیں ہوتا تو اَبْیَضُ لَااِنْسَانٌ سے مِنْ وَّجْـہٍ عام ہوا اور مِـنْ وَّجْـہٍ نہیں کیونکہ جب اَبْیَضُ پایا جائے اور لَااِنْسَانٌ نہ پایا جائے تو اَبْیَضُ لَااِنْسَانٌ سے عام ہوگا اور جب اَبْیَضُ بھی پایا جائے اور لَااِنْسَانٌ بھی جیسے انڈے میں تو اس وقت ابیض لا انسان سے عام نہیں ہوگا اسی کو عُمُومْ خُصُوْص مِنْ وَّجْہٍ کی نسبت کہتے ہیں۔

سندِ صحیح اور سندِ فاسد کی جامع تعریف

سندِ صحیح اور سندِ فاسد کی ایک تعریف تو وہی ہے جو ابھی بمعہ امثلہ گزری ہے اور دوسری تعریف وہ ہے جو محشی نے حاشیہ نمبر ۳، صفحہ ۳۹ پر لکھی ہے۔ وہ گزشتہ تعریف سے زیادہ جامع ہے اور وہ یہ ہے کہ سندِ صحیح وہ سند ہے جو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اخص ہو یا اس کے مساوی ہو یا اس کا عین ہو۔

سندِ مساوی کی مثالیں تو ابھی گزری ہیں اور سندِ عین کی مثال یہ ہے کہ معلل اپنی دلیل میں کہے ھٰذَا اِنْسَانٌ تو مانع اس منع وارد کرتے ہوئے کہے لَانُسَلِّمُ اَنَّہٗ اِنْسَانٌ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ لَااِنْسَانًا (ہم نہیں مانتے کہ وہ انسان ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ وہ لاانسان ہو) تو اس مثال میں سندلِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ لَااِنْسَانًا ہے جو کہ مقدمہ ممنوعہ ھٰذَا اِنْسَانٌ کی نقیض لَااِنْسَانٌ کا عین ہے۔ اور سندِ فاسد وہ سند ہے جو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اعم ہو یا اس کے مُباین ہو۔ اعم کی دونوں قسموں یعنی اعم مطلق اور اعم من وجہ کی مثالیں تو ابھی گزری ہیں اور سندِ مُباین کی مثال یہ ہے کہ معلل اپنی دلیل میں کہے ھٰذَا لَیْسَ بِاِنْسَانٍ تو مانع اس پر منع وارد کرتے ہوئے کہے لَانُسَلِّمُ اَنَّہٗ لَیْسَ بِاِنْسَانٍ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ فَرَسًا (ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ انسان نہیں ہے یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ وہ فرس ہو۔) تو اس مثال میں سندلِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ فَرَسًا ہے جو کہ مقدمہ ممنوعہ ھٰذَا لَیْسَ بِاِنْسَانٍ کی نقیض ھٰذَا اِنْسَانٌ کے مُباین ہے کیونکہ گھوڑے کا کوئی فرد انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا اور نہ ہی انسان کا کوئی فرد گھوڑے کے کسی فرد پر صادق آتا ہے۔

سندِ اعم کے متعلق بعض علماء کی رائے اور شارح کا اُن پر رد

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ بعض عُلماء نے کہا ہے کہ سندِ اعم اصطلاحی سند نہیں ہے' اس پر دلیل یہ ہے کہ عُلماءِ مُناظرہ سندِ اعم کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ سند ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ شارح علّامہ ان بعض عُلماء کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عُلماءِ مُناظرہ کے اس قول کا معنی یہ ہے کہ سندِ اعم جب منع کی تقویت کیلئے ذکر کی جائے تو یہ منع کی تقویت کا فائدہ نہیں دیتی' ان کے قول کا یہ مطلب نہیں کہ سندِ اعم سرے سے سند ہی نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ مِنْ بَیَانِ النَّقْضِ التَّفْصِیْلِیِّ الَّذِیْ ھُوَ الْمَنْعُ وَبَیَانِ مَایُذْکَرُ لِتَقْوِیَتِہٖ اَرَادَ اَنْ یُّبَیِّنَ النَّقْضَ الْاِجْمَالِیَّ فَقَالَ (اَلنَّقْضُ) وَھُوَ فِی اللُّغَۃِ الْکَسْرُ وَفِیْ اِصْطِلَاحِ النُّظَّارِ (اِبْطَالُ الدَّلِیْلِ) اَیْ دَلِیْلِ الْمُعَلِّلِ بَعْدَ تَمَامِہٖ (مُتَمَسِّکًا بِشَاھِدٍ یَّدُلُّ عَلٰی عَدَمِ اسْتِحْقَاقِہٖ لِلْاِسْتِدْلَالِ بِہٖ) وَھُوَ اَیْ عَدَمُ اسْتِحْقَاقِہٖ اِسْتِلْزَامُہٗ فَسَادًا مَّا اَعَمَّ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ تَخَلُّفَ الْمَدْلُوْلِ عَنِ الدَّلِیْلِ بِاَنْ یُّوْجَدَ الدَّلِیْلُ فِیْ مَوْضِعٍ وَّلَمْ یُوْجَدِ الْمَدْلُوْلُ فِیْہِ اَوْ فَسَادًا اٰخَرَ مِثْلُ لُزُوْمِ الْمُحَالِ عَلٰی تَقْدِیْرِ تَحَقُّقِ الْمَدْلُوْلِ وَیَتَّضِحُ

ذَالِکَ مِنْ قَوْلِہٖ (وَفُصِّلَ) اَیِ النَّقْضُ (بِدَعْوَی التَّخَلُّفِ اَوْلُزُوْمِ مُحَالٍ وَّیُسَمّٰی نَقْضًا اِجْمَالِیًّا) اَیْضًا یَعْنِیْ کَمَا اَنَّہٗ یُطْلَقُ لَفْظُ مُطْلَقِ النَّقْضِ عَلَی الْمَذْکُوْرِ یُطْلَقُ النَّقْضُ الْمُقَیَّدُ بِالْاِجْمَالِیِّ اَیْضًا بِخِلَافِ الْمَنْعِ فَاِنَّہٗ لَا یُطْلَقُ عَلَیْہِ اِلَّا مُقَیَّدًا بِالتَّفْصِیْلِیِّ (فَالشَّاہِدُ مَایَدُلُّ عَلٰی فَسَادِ الدَّلِیْلِ لِلتَّخَلُّفِ اَوْ لِاسْتِلْزَامِہٖ مُحَالًا)

ترجمہ مع توضیحات: پھر جب (ماتن علیہ الرحمۃ) نقض تفصیلی کے بیان سے فارغ ہوئے وہ (نقض تفصیلی) جوکہ منع ہے (یعنی جس کا مشہور نام منع ہے) اور اس چیز کے بیان سے (فارغ ہوئے) جو اس (منع) کی تقویت کیلئے ذکر کی جاتی ہے (اور وہ سند ہے) تو نقض اجمالی کو بیان کرنے کا ارادہ کیا پس فرمایا النقض: اور نقض لغت میں توڑنے (کو کہتے ہیں) اور اہلِ مُناظرہ کی اصطلاح میں دلیل کو باطل کرنے یعنی معلل کی دلیل کو اس کے پورا ہونے کے بعد باطل کرنے (کا نام) ہے۔ کسی ایسے شاہد کے ساتھ تمسک کرتے ہوئے جو معلل کے اس (دلیل) کے ساتھ استدلال کرنے کے غیر مستحق ہونے پر دلالت کرے اور وہ یعنی اس (معلل) کا غیر مستحق ہونا اس (دلیل) کے کسی فساد کو مستلزم ہونے (کی وجہ سے ہوتا) ہے۔ عام ازیں کہ وہ (فساد) مدلول کا دلیل سے مختلف ہونا ہو بایں طور کہ کسی جگہ میں دلیل پائی جائے اور اس میں مدلول نہ پایا جائے یا کوئی دوسرا فساد ہو جیسے مدلول کے ثابت ہونے کی تقدیر پر محال کا لازم آنا۔ اور یہ بات (جو ہم نے کہی کہ فساد سے مراد تخلف یا محال کا لازم آنا ہے) مصنف علیہ الرحمۃ کے قول وفصل سے واضح ہو رہی ہے۔ اور نقض کی تفصیل تخلف یا لُزومِ محال کے دعوٰی سے کی جائے۔ اور نقض کا نام نقض اجمالی

تنبیہ نمبر ۲۹۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۱۰۳ پر شارح کی عبارت وَفِیْہِ اَنَّ مَعْنٰی قَوْلِہِمْ الخ کا ترجمہ یوں کیا ہے اور اس کے بارہ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو تقویت کیلئے ذکر کیا جاتا ہے وہ اس (سندیت) کیلئے مفید نہیں یہ نہیں ہے کہ بالکل سند ہی نہیں۔ اھ۔ میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے ایک تو اَنَّ مَعْنٰی قَوْلِہِمْ اِنَّ مَا ذَکَرْتَ کا صحیح ترجمہ نہیں کیا دوسرا لَہَا کی ضمیر کا مرجع سندیت کو بنایا حالانکہ شارح علیہ الرحمۃ لَا اَنَّہٗ لَیْسَ بِسَنَدٍ سے سند کے سند نہ ہونے کے قول کی نفی کر رہے ہیں اور اس کا سند ہونا ثابت کر رہے ہیں، تو اس کے باوجود یوں کہنا کہ وہ سندیت کیلئے مفید نہیں شارح علیہ الرحمۃ کے مقصود کے بالکل برعکس ہے۔ اس غلطی کا منشاء یہ ہے کہ معاصر مذکور نے لَہَا کی ضمیر مجرور متصل کا مرجع سندیت کو بنایا حالانکہ اس کا مرجع تقویت ہے کَمَا لَا یَخْفٰی۔ نیز سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ معاصر مذکور نے وَفِیْہِ سے مذکور عبارت کو دوسرا قول سمجھا ہے حالانکہ یہ دوسرا قول نہیں بلکہ پہلے قول کا رد ہے۔ کَمَا لَا یَخْفٰی عَلٰی مُمَارِسٍ۔

یعنی جیسا کہ مطلق لفظِ نقض اس پر بولا جاتا ہے اسی طرح اس پر نقض بھی رکھا جاتا ہے۔ (کالفظ) اجمالی (کی قید) کے ساتھ مقید کر کے بھی بولا جاتا ہے۔ بخلاف منع کے کہ اس پر (نقض کالفظ) فقط تفصیلی (کی قید) کے ساتھ مقید کر کے بولا جاتا ہے۔ پس شاہد وہ ہے جو دلیل کے فساد پر دلالت کرے اس کے تخلّف کی وجہ سے یا محال کو مُستلزم ہونے کی وجہ سے۔

شرح: ربطِ متن

شارح فرماتے ہیں کہ فاضل ماتن جب نقض تفصیلی سے فارغ ہوئے اور اس چیز سے بھی جس کے ذریعے نقض تفصیلی کو تقویت دی جاتی ہے اور وہ سند ہے تو ارادہ کیا کہ نقض اجمالی کو بیان کریں یعنی منع اور سند کو بیان کرنے کے بعد نقض کو بیان کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائل معلل کی دلیل پر سب سے پہلے منع وارد کرتا ہے اور پھر نقض، اسی مناسبت سے پہلے منع اور اس کے ملحقات یعنی مقدمہ اور سند کو بیان کیا اور پھر نقض کو۔

نَقَضْ کی وجہ تسمیہ اور نقض کے لُغوی اور اِصطلاحی معنی کے درمیان مُناسبت

نَقَضْ کے لُغوی معنی ہیں توڑنا اور اصطلاح میں مُعلل کی دلیل کے پورا ہونے کے بعد اس کو باطل کر دینا نَقَضْ کہلاتا ہے تو گویا معلل کی دلیل کو باطل کر کے اس کو توڑ دیا جاتا ہے اس لئے اس کا نام نَقَضْ رکھا گیا ہے۔ لُغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان مُناسبت بھی یہی ہے۔

نَقَضْ کی تعریف اور توضیح

نَقَضْ کی جو تعریف فاضل ماتن نے تحریر کی ہے وہ یہ ہے کہ نقض معلل کی دلیل کے پورا ہونے کے بعد اس کو باطل کر دینے کا نام ہے ایسے شاہد کے ساتھ دلیل پکڑتے ہوئے جو اس بات پر دلالت کرے کہ معلل کو اس دلیل سے استدلال کا حق نہیں ہے۔

فاضل ماتن نے فرمایا کہ معلل کی دلیل جب کسی فساد کو مُستلزم ہوتی ہے تو یہ فساد کو مُستلزم ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معلل اس دلیل سے استدلال کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ اس کی شرح کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ فساد کو مُستلزم ہونا دو صورتوں میں ہوتا ہے (۱) مدلُول کا دلیل سے مُتخلِّف ہونا اس طرح کہ کسی جگہ میں دلیل پائی جائے اور وہاں مدلول نہ پایا جائے (۲) مدلُول کو ثابت ماننے کی

تقدیر پر محال کا لازم آنا شارح فرماتے ہیں کہ فساد کی ان دو صورتوں کی وضاحت ماتن کے اس قول سے ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ نقض کی تفصیل تخلّف یا محال لازم آنے کے دعوی سے کی جائے۔ آخر میں فاضل ماتن نے فرمایا کہ اس تمام بحث کا نتیجہ اور خلاصہ یہ ہے کہ شاہد وہ چیز ہے جو دلیل کے فاسد ہونے پر دلالت کرے اس وجہ سے کہ دلیل سے تخلّف یا محال لازم آتا ہو۔

تخلّف اور لزومِ محال کی مثالیں

تخلّف کی ایک مثال یہ ہے: جیسا کہ معلل دعوی کرے کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے یعنی جس نے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی اس کی نماز باطل ہے۔ اور دلیل یوں دے کہ حدیث میں ہے لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ اس شخص کی نماز نہیں جس نے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی۔ اس حدیث میں لَاصَلٰوۃَ کا لفظ ہے جس سے ثابت ہو رہا ہے کہ سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز بالکل نہیں ہوتی۔ لہٰذا سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور اس کے بغیر نماز باطل ہے۔ تو حنفی ناقض اس پر نقض وارد کرتے ہوئے کہے کہ لَاصَلٰوۃَ کے الفاظ سے سورۂ فاتحہ کی فرضیّت ثابت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے نماز کے کامل ہونے کی نفی مراد ہے نہ کہ اصل نماز کی نفی۔ کیونکہ اگر اصل نماز کی نفی مراد لیں تو تخلّف لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ ایک اور حدیث میں ہے لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ دل کے حاضر ہونے کے بغیر نماز ہی نہیں۔ تو اس حدیث میں بھی لَاصَلٰوۃَ کے الفاظ ہیں دیکھو! تمہاری پیش کردہ دلیل پائی جا رہی ہے مگر تم بھی اس سے اصل نماز کی نفی مراد نہیں لیتے بلکہ حضورِ قلبی کے بغیر ادا کی جانے والی نماز کو جائز کہتے ہو تو امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کو کیسے فرض کہہ سکتے ہو۔ خیال رہے کہ احناف کے نزدیک منفرد کیلئے سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے اور اس حدیث سے سورۂ فاتحہ کا وجوب ثابت ہے نہ کہ فرضیّت اس کی دلیل حدیث کے الفاظ فَھِیَ خِدَاجٌ ہیں جن کا معنٰی ہے غیر تمام یعنی اس حدیث میں نماز کے غیر تمام یعنی کامل نہ ہونے کی بات کی گئی ہے۔ اصل نماز کی نفی نہیں کی گئی۔ یہ حدیث احناف کے نزدیک مُنفرد پر محمول ہے۔ اس لئے کہ اس حدیث میں ہے جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں۔ اس میں مقتدی داخل نہیں کیونکہ امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے۔ دوسری حدیث میں ہے قِرَاءَۃُ الْاِمَامِ لَہٗ قِرَاءَۃٌ (سنن ابن ماجہ) امام کا پڑھنا مقتدی کا پڑھنا ہے تو اس دوسری حدیث کے پیشِ نظر جب امام نے سورۂ

فاتحہ پڑھ لی تو مقتدی نے بھی حکماً پڑھ لی۔ لہٰذا معلل کی پیش کردہ حدیث کا مصداق مقتدی نہیں ہوسکتا۔ اس مسئلے کی مزید تفصیل آگے آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

مدلول کو ثابت ماننے پر محال لازم آئے اس کی ایک مثال یہ ہے کہ معلل اپنی دلیل میں کہے کہ اگر بالفرض بعد زمانہ نبوی ﷺ بھی کوئی نبی پیدا ہو تو پھر بھی خاتمیتِ محمدی میں کچھ فرق نہ آئے گا تو سُنی ناقض اس پر نقض وارد کرتے ہوئے کہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ بعد زمانہ نبوی ﷺ کسی نبی کے پیدا ہونے سے خاتمیتِ محمدی میں ضرور فرق آئے گا۔ کیونکہ اگر فرق نہ آنے کو تسلیم کرلیا جائے تو اللہ تعالیٰ کا فرمان وَخَاتَمَ النَّبِيِّيْنَ غلط ٹھہرے گا اور اللہ عزوجل کے کسی فرمان کا غلط ہونا محال ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ختمِ ذاتی مراد لی جائے اور ختمِ زمانی نہ مراد لی جائے جیسا کہ مستدل مذکور کا زعم ہے تو پھر اجماعِ اُمت کا غلط ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام اُمت نے اجماع کیا ہے کہ اس آیت میں ختمِ زمانی مراد ہے نہ کہ ختمِ ذاتی۔ اور یہ بھی محال ہے کہ تمام اُمت فرمانِ الٰہی کے غلط معنی کرنے پر اجماع کرے۔ لہٰذا معلل کی یہ دلیل بہرحال باطل ہے کیونکہ بہرصورت اس سے محال لازم آرہا ہے۔ لزومِ محال کی ایک اور مثال یہ ہے کہ کلامِ الٰہی میں امکانِ کذب کا مدعی کہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں کذب کو ممکن ماننا قبیح نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں کذب ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر ہے۔ تو سُنی ناقض اس پر نقض وارد کرتے ہوئے کہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کلامِ الٰہی میں کذب کو مُمکِن بِالذات اور مُمتَنِع بالغیر تسلیم کیا جائے تو پھر سوال ہوگا کہ انبیاء کے کلام میں بھی کذب مُمکِنْ بِالذَّاتْ اور مُمتَنِعْ بالغیر ہے یا ان کے کلام میں وقوعِ کذب جائز ہے؟۔ اگر ان کے کلام میں وقوعِ کذب کو جائز سمجھو گے تو ان کی شریعت کا کوئی اعتبار نہیں رہے گا اور اگر ان کے کلام میں بھی کذب کو ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر مانتے ہو اور کلامِ الٰہی میں بھی، تو صفتِ صدق میں ان کا شریکِ الٰہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ شرک کا دارومدار اشتراکِ معنوی پر ہے اور یہاں اشتراکِ معنوی موجود ہے اور شریکِ الٰہی کا ہونا محال ہے اور جس دلیل سے مُحال لازم آئے وہ باطل ہوتی ہے لہٰذا یہ دلیل باطل ہے۔

نقض اور منع کے مختلف نام اور بعض کی وجہ تسمیہ اور منع اور نقض کے درمیان فرق

شارح نے فرمایا کہ نقض پر جس طرح مطلق نقض کا لفظ بولا جاتا ہے اسی طرح نقض اجمالی کا لفظ

بھی بولا جاتا ہے بخلاف منع کے۔ اس لئے کہ منع پر مطلق نقض کا لفظ نہیں بولا جاتا بلکہ اس پر جب بھی نقض کا لفظ بولا جائے گا تفصیلی کی قید کے ساتھ مُقید کر کے بولا جائے گا۔ یعنی نقض کو صرف نقض بھی کہہ سکتے ہیں اور نقض اجمالی بھی اور منع کو نقض تفصیلی تو کہہ سکتے ہیں مگر صرف نقض نہیں کہہ سکتے پھر نقض کو نقض اجمالی اس لئے کہتے ہیں کہ نقض کا حاصل دلیل کے مقدمات میں سے کسی مقدمہ کو اجمالی طور پر منع کرنے کی طرف لوٹتا ہے اور منع کو نقض تفصیلی اس لئے کہتے ہیں کہ منع معلل کی دلیل کے مُقدمہ مُعیّنہ پر سند کے ساتھ تفصیل سے وارد ہوتی ہے۔ منع اور نقض میں کئی لحاظ سے فرق ہے۔ (۱) نقض بغیر شاہد کے قابلِ قبول نہیں ہوتا جبکہ منع بغیر سند کے بھی قبول ہوتی ہے (۲) منع میں طلب پایا جاتا ہے کیونکہ سائل یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ مقدمہ ہمارے نزدیک غیر ثابت ہے لہٰذا تم اس کے ثبوت پر دلیل دو جبکہ نقض میں ابطال پایا جاتا ہے۔ اور ابطال میں دعوٰیءِ بُطلان ہے اور دعوٰی بغیر دلیل کے مسموع نہیں ہوتا لہٰذا نقض بھی بغیر شاہد کے قابلِ قبول نہیں ہوگا۔ (۳) منع دلیل کے کسی جزء پر وارد ہوتی ہے جبکہ نقض دلیل کے مکمل ہونے کے بعد عموماً پوری دلیل پر وارد ہوتا ہے۔ (۴) نقض پر بغیر قیدِ اجمالی کے لفظِ نقض بولنا بھی جائز ہے جبکہ منع پر نقض کا لفظ فقط تفصیلی کی قید کے ساتھ بولنا جائز ہے۔ (۵) سائل جب منع وارد کرتا ہے تو معلل کو اس وقت سوچنے کا موقع مل جاتا ہے کیونکہ منع مقدمہ مُعیّنہ پر وارد ہوتی ہے جبکہ نقض پوری دلیل پر وارد ہوتا ہے اور مستدل کو دفعتہً یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ نقض دلیل کے کس حصہ پر وارد ہوا ہے اس لئے نقض کے بعد مستدل حیران و پریشان ہوجاتا ہے۔

ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ التَّعْرِيْفَ الْمَشْهُوْرَ لِلنَّقْضِ وَهُوَ تَخَلُّفُ الْحُكْمِ عَنِ الدَّلِيْلِ عَدَلَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ لِاَنَّهُ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّ النَّقْضَ لَا يُخْتَصُّ بِالتَّخَلُّفِ كَمَا عَرَفْتَ وَاَنَّ النَّقْضَ صِفَةُ النَّاقِضِ وَالتَّخَلُّفَ صِفَةُ الْحُكْمِ وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْحُكْمِ الْمَدْلُوْلُ اَعَمَّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ مُدَّعًى اَوْ غَيْرَهُ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اِنْتِفَاءُ الْمَدْلُوْلِ مَعَ وُجُوْدِ الدَّلِيْلِ وَذَالِكَ يَكُوْنُ بِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ يُّوْجَدَ الدَّلِيْلُ فِيْ صُوْرَةٍ وَّلَمْ يُوْجَدِ الْمَدْلُوْلُ فِيْهَا كَالتَّخَلُّفِ الْمَشْهُوْرِ وَالثَّانِيْ اَنْ يُّوْجَدَ وَلَا يُوْجَدُ مَدْلُوْلُهُ اَصْلًا كَمَا اِذَا اسْتَلْزَمَ الْمُحَالَ غَايَتُهُ اَنَّهُ لَيْسَ بِظَاهِرٍ مُلَائِمِ الْاِرَادَةِ فِي التَّعْرِيْفِ وَعَنِ الثَّانِيْ بِاَنَّ الْمُعَرَّفَ هُوَ النَّقْضُ الْاِصْطِلَاحِيُّ دُوْنَ اللُّغَوِيِّ الَّذِيْ هُوَ صِفَةُ النَّاقِضِ مَعَ اَنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ مَصْدَرًا مَبْنِيًّا لِلْمَفْعُوْلِ

ترجمہ مع توضیحات: پھر جان لیجئے کہ نقض کی مشہور تعریف اور وہ (یہ ہے کہ) حکم کا دلیل سے متخلف ہونا (نقض ہے)۔ اس سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے عدول کیا ہے اس لئے کہ اس پر یہ اعتراض) وارد ہوتا ہے کہ نقض تَخَلُّف کے ساتھ مختص نہیں (بلکہ لزوم مُحال کی صورت میں بھی نقض وارد ہوتا ہے) جیسا کہ آپ نے (گزشتہ عبارت سے) پہچانا۔ اور یہ (اعتراض بھی وارد ہوتا ہے) کہ نقض ناقِض کا وصف ہے اور تخلف حکم کا وصف ہے (اس لئے کہ نقض ناقض وارد کرتا ہے تو نقض وارد کرنا ناقض کا وَصْفُ ہوا اور تَخَلُّفُ دلیل کے حکم یعنی اس کے مدلول ہی میں پایا جاتا ہے تو تَخَلُّفُ حکم کا وصف ہوا۔ پس اگر نقض کی وہی تعریف کی جائے جو کہ مشہور ہے یعنی ان الفاظ سے کہ نقض حکم کا دلیل سے متخلف ہونا۔ ہے تو اس صورت میں نقض حکم کا وصف قرار پائے گا کَمَا یَظْهَرُ بِاَدْنٰی تَاَمُّلٍ حالانکہ نقض کو حکم پر محمول کرنا یعنی حکم کا وصف قرار دینا درست نہیں اس لئے کہ تَخَلُّف حکم پر محمول ہوتا ہے نہ کہ نقض) اور پہلے اعتراض کا اس طرح جواب دینا ممکن ہے کہ (نقض کی مشہور تعریف میں مذکور) حکم سے (دلیل کا) مدلول مراد ہے عام ازیں کہ وہ (مدلول) دعوٰی ہو یا اس کے علاوہ (کوئی چیز ہو) لہٰذا (تعریف کا) معنیٰ (یہ) ہوگا کہ دلیل کے پائے جانے کے باوجود مدلول کا مُنتفی ہونا (نقض کہلاتا ہے)۔ اور یہ دو طریقوں سے ہوتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ کسی صورت میں دلیل پائی جائے اور اس میں مدلول نہ پایا جائے جیسا کہ مشہور تخلف (کی صورت میں ہوتا ہے) اور دوسرا (طریقہ) یہ ہے کہ دلیل پائی جائے اور اس کا مدلول بالکل نہ پایا جائے (نہ اس صورت میں جس پر دلیل دی گئی اور نہ اس کے علاوہ کسی دوسری صورت میں) جیسا کہ جب وہ (مدلول) محال کو مستلزم ہو۔ (اس لئے کہ محال کسی صورت میں نہیں پایا جاسکتا۔ پس تخلف کے عمومی معنیٰ کے اعتبار سے مشہور تعریف صرف مشہور تَخَلُّفُ کے ساتھ مختص نہ ہوگی بلکہ لزومِ محال کو بھی جامع ہوگی) (اس جواب پر) زیادہ سے زیادہ یہ (کہا جاسکتا) ہے کہ (تَخَلُّفُ کا یہ معنیٰ) ظاہر نہیں اور تعریف میں مراد لینا مناسب نہیں۔ اور دوسرے اعتراض کا (یوں جواب دیا جاسکتا ہے) کہ مُعَرَّف نقض اصطلاحی ہے۔ نہ کہ نقض لُغوی جو کہ ناقِض کا وصف ہے (لہٰذا یہ اعتراض ہی درست نہیں اس لئے کہ یہ اعتراض نقض لُغوی پر وارد ہوتا ہے کیونکہ اوصاف کا اعتبار لُغت سے ہوتا ہے اور ہماری بحث نقض اصطلاحی میں ہے نہ کہ لُغوی میں)۔ اس (جواب) کے ساتھ یہ (جواب بھی دیا جاسکتا) ہے کہ (نقض کی مشہور تعریف میں) مصدر نقض کا مَبْنِیّ لِلْمَفْعُوْل ہونا

بھی جائز ہے (تو اس صورت میں نقض بمعنی منقوض ہوگا اور منقوض کو حکم پر محمول کرنا یعنی حکم کا وصف قرار دینا درست ہے)۔

شرح: نقض کی مشہور تعریف اور اس پر اعتراض وجواب

شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ نقض کی مشہور تعریف یہ ہے کہ حکم کا دلیل سے متخلف ہونا نقض کہلاتا ہے۔ پھر فرمایا کہ چونکہ اس تعریف پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں اگرچہ ان کا جواب دینا ممکن ہے مگر اس کے باوجود ماتن علیہ الرحمۃ نے اس تعریف سے عدول کیا ہے اور ایسی تعریف ذکر کی ہے جس پر یہ دونوں اعتراض وارد نہ ہوں۔ ہم نے تکرار سے بچنے کیلئے ہر دو اعتراضات اور ان کے جوابات کو ترجمے میں ہی واضح کر دیا ہے۔

وَيَرِدُ عَلَى التَّعْرِيْفَيْنِ اَنَّ النَّقْضَ بِحَسْبِ الْاِصْطِلَاحِ قَدْ يُطْلَقُ عَلٰى مَعْنَيَيْنِ اٰخَرَيْنِ اَحَدُهُمَا نَقْضُ الْمُعَرِّفَاتِ طَرْدًا وَّعَكْسًا وَّالثَّانِي الْمُنَاقَضَةُ الَّتِيْ سَبَقَ ذِكْرُهَا وَلَا يَخْفٰى عَلَيْكَ اَنَّ الْمُعَرَّفَ هُوَ النَّقْضُ الْمُقَابِلُ لِلْمَنْعِ السَّابِقِ ذِكْرُهُ الْوَارِدُ عَلٰى دَلِيْلِ الْمُعَلِّلِ فَلَا ضَيْرَ فِيْ خُرُوْجِ النُّقُوْضِ الْوَارِدَةِ عَلَى التَّعْرِيْفَاتِ مِنَ التَّعْرِيْفِ

ترجمہ مع توضیحات: اور دونوں تعریفوں پر (یعنی ماتن کی تحریر کردہ تعریف اور مشہور تعریف دونوں پر) یہ (اعتراض) وارد ہوتا ہے کہ نقض اصطلاح کے اعتبار سے کبھی دوسرے دو معانی پر (بھی) بولا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک تعریفات کا نقض ہے ان کے مانع اور جامع ہونے کے اعتبار سے اور دوسرا مناقضہ (یعنی منع) ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اور آپ پر یہ (بات) مخفی نہ رہے کہ (یہاں) معرف وہ نقض ہے جو اس منع کے مقابل ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے جو معلل کی دلیل پر وارد ہوتی ہے۔ لہٰذا (نقض کی اس) تعریف سے ان نقوض کے نکلنے میں کوئی ضرر نہیں جو تعریفات پر وارد ہوتے ہیں۔

شرح: نقض کی دونوں تعریفوں پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

اس سے قبل نقض کی دو تعریفیں ذکر کی گئیں، ایک تعریف ماتن نے بیان فرمائی ہے اور ایک مشہور تعریف ذکر کی گئی ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ نقض کی ان دونوں تعریفوں پر یہ

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نقض کی یہ دونوں تعریفیں جامع نہیں ہیں اس لئے کہ نقض کا لفظ اصطلاح کے اعتبار سے کبھی ایسے دو معانی پر بولا جاتا ہے جن کا ذکر ان دونوں تعریفوں میں نہیں ہے۔ ان میں سے ایک ہے تعریفات کا نقض ان کے جامع اور مانع ہونے کے اعتبار سے کہ کبھی تعریفات جامع اور مانع نہیں ہوتیں۔ پس ان کے جامع اور مانع نہ ہونے پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس اعتراض کو اصطلاح میں نقض کہتے ہیں لیکن مذکورہ دونوں تعریفیں اس پر صادق نہیں آتیں۔ اسی طرح منع جس کو مُناقضہ بھی کہا جاتا ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اس کو بھی اصطلاح میں نقض تفصیلی کہتے ہیں مگر مذکورہ دونوں تعریفیں اس پر صادق نہیں آتیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں تعریفیں اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہیں۔ لہٰذا منقوض ہیں۔ شارح علامہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بات آپ پر مخفی نہ رہے کہ یہاں اس نقض کی تعریف کرنا مقصود ہے جو منع کے مقابل ہے۔ لہٰذا منع پر اگرچہ نقض تفصیلی کا لفظ بولا جاتا ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو نقض کی تعریف میں داخل کیا جائے کیونکہ کوئی مقابل اپنے مقابل کی تعریف میں داخل نہیں ہوسکتا۔ جب منع نقض کی تعریف میں داخل نہیں ہوسکتا تو نقض کی تعریف کے اس پر صادق نہ آنے کی وجہ سے اس کی جامعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے کہ منع تعریف کے افراد میں سے ہی نہیں ہے۔ رہا اس پر نقض تفصیلی کا اطلاق تو وہ کسی دوسری وجہ سے ہے جس کا ذکر دو صفحے قبل ہو چکا ہے۔ اور یہ بھی آپ کو معلوم ہے کہ یہاں اس نقض کی تعریف کرنا مقصود ہے جو معلل کی دلیل

تنبیہ نمبر ۳۰۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۱۰۷ پر شارح کی عبارت غَایَتُهُ اَنَّهُ لَیْسَ بِظَاهِرٍ مُلَائِمِ الْاِرَادَةِ فِی التَّعْرِیْفِ کا ترجمہ یوں کیا ہے۔ اس پر زیادہ سے زیادہ یہ اشکال ہوگا کہ یہ (حکم سے مدلول مراد لینا) ظاہر نہیں ہے حالانکہ تعریف میں ظاہر مراد مناسب ہوتی ہے۔ اھ

میں کہتا ہوں کہ اس ترجمہ میں ایک غلطی ہے اور وہ یہ ہے کہ مُلَائِمِ الْاِرَادَةِ فِی التَّعْرِیْفِ لیس کی دوسری خبر ہے لہٰذا اس کا معنی حالانکہ تعریف میں الخ کرنا درست نہیں ہے۔

تنبیہ نمبر ۳۱۔ معاصر مذکور نے صفحہ ۱۰۸ پر شارح کی عبارت وَعَنِ الثَّانِیْ بِاَنَّ الْمُعَرَّفَ هُوَ النَّقْضُ الْاِصْطِلَاحِیُّ دُوْنَ اللُّغَوِیِّ الَّذِیْ هُوَ صِفَةُ النَّاقِضِ کی شرح میں لکھا ہے: تو ہوسکتا ہے کہ نقض اصطلاحی میں نقض ناقض کی صفت نہ ہو بلکہ حکم کی صفت ہو۔ اھ میں کہتا ہوں کہ اس احتمال کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ شارح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نقض لغوی ناقض کا وصف ہے نہ کہ نقض اصطلاحی کیونکہ اوصاف کا اعتبار لغت سے ہوتا ہے نہ کہ اصطلاح سے لہٰذا یہ اعتراض ہی درست نہیں ہے۔ فَافْهَمْ

پروارد ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ نقوض جو تعریفات پر وارد ہوتے ہیں ان پر نقض کی تعریف صادق نہ آئے تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ وہ بھی اگر چہ اصطلاح میں نقض ہیں لیکن وہ اس نقض کے افراد میں نہیں جس کی تعریف یہاں کی گئی ہے لہٰذا ان کے نکلنے کی وجہ سے نقض کی تعریف کے جامع ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ خُلاصہءِ جواب یہ ہے کہ یہ تعریف اگر مطلق نقض کی ہوتی تو تمہارا یہ اعتراض درست ہوتا' جب یہ نقض کی ایک مخصوص قسم کی تعریف ہے تو تمہارا اعتراض ہی لغو ہے۔

ثُمَّ الْاَسْوِلَةُ الْمَسْمُوْعَةُ الْوَارِدَةُ عَلٰى دَلِيْلِ الْمُعَلِّلِ ثَلٰثَةٌ اَلْمَنْعُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ فَالْاَوَّلَانِ مَاعَرَفْتَ وَالثَّالِثُ مَافَسَّرَهٗ بِقَوْلِهٖ (وَالْمُعَارَضَةُ اِقَامَةُ الدَّلِيْلِ عَلٰى خِلَافِ مَااَقَامَ الدَّلِيْلُ عَلَيْهِ الْخَصْمُ) وَالْمُرَادُ بِالْخِلَافِ مَايُنَافِيْ مُدَّعَى الْخَصْمِ سَوَاءٌ كَانَ نَقِيْضَهٗ اَوْمُسَاوِىْ نَقِيْضِهٖ اَوْاَخَصَّ مِنْهُ لَامَايُغَايِرُهٗ مُطْلَقًا كَمَايُشْعِرُبِهٖ لَفْظُ الْخَصْمِ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ الْمُخَاصَمَةُ لَوْكَانَ مَدْلُوْلُ دَلِيْلِ اَحَدِهِمَا مُنَافِىْ مَدْلُوْلِ دَلِيْلِ الْاٰخَرِ (فَاِنِ اتَّحَدَ دَلِيْلَاهُمَا بِاَنِ اتَّحَدَافِى الْمَادَّةِ وَالصُّوْرَةِ) جَمِيْعًا كَمَا فِى الْمُغَالَطَاتِ الْعَامَّةِ الْوُرُوْدِ (اَوْصُوْرَتُهُمَا فَقَطْ) بِاَنِ اتَّحَدَا فِى الصُّوْرَةِ فَقَطْ بِاَنْ يَّكُوْنَا عَلَى الضَّرْبِ الْاَوَّلِ مِنَ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ مَثَلًا مَعَ اِخْتِلَافِهِمَا فِى الْمَادَّةِ (فَمُعَارَضَةٌ بِالْقَلْبِ اِنِ اتَّحَدَ مَادَّتُهُمَا وَمُعَارَضَةٌ بِالْمِثْلِ اِنِ اتَّحَدَ صُوْرَتُهُمَا وَاِلَّا) اَىْ وَاِنْ لَّمْ يَتَّحِدَا لَاصُوْرَةً وَّلَامَادَّةً (فَمُعَارَضَةٌ بِالْغَيْرِ)

ترجمہ مع توضیحات: پھر معلل کی دلیل پر وارد ہونے والے قابلِ سماعت سوالات تین ہیں منع اور نقض اور معارضہ تو (ان میں سے) پہلے دو وہی ہیں جو آپ نے پہچان لئے۔ اور تیسرا وہ ہے جس کی تفسیر (ماتن علیہ الرحمۃ نے اپنے (اس) قول کے ساتھ کی ہے۔ اور معارضہ اس (مدعا) کے برخلاف دلیل قائم کرنا ہے جس پر مدِّ مقابل نے دلیل قائم کی ہے۔ اور خلاف سے مراد وہ (دلیل) ہے جو مدمقابل کے مدعا کے منافی ہو۔ خواہ اس کی نقیض ہو یا اس کی نقیض کے مساوی ہو یا اس (کی نقیض) سے اخص ہو۔ وہ (دلیل) مراد نہیں) جو مطلقاً اس کے مغایر ہو چنانچہ لفظِ خصم اسی (معنی) کی خبر دیتا ہے (جو ہم نے بیان کیا ہے)۔ کیونکہ مخاصمہ (یعنی مُناظرہ) صرف (اس صورت میں ہی) متحقق ہوتا ہے جب ان دونوں (مناظروں) میں سے ایک کی دلیل کا مدلول دوسرے کی دلیل کے مدلول کے منافی ہو پس اگر ان دونوں (مناظروں) کی دلیلیں متحد ہوں بایں طور کہ مادہ اور صورت

دلیلوں میں متحد ہوں جیسا کہ عام طور پر وارد کی جانے والی مغالطات میں ہوتا ہے۔ یا فقط ان دونوں کی صورت متحد ہو اس طرح کہ دونوں دلیلیں فقط صورت میں متحد ہوں۔ مثلاً شکل اول کے ضرب اول پر ہوں (اس کے) ساتھ ہی مادہ مختلف ہوں۔ تو اگر دونوں دلیلیں (مادہ اور صورت دونوں میں متحد ہوں تو معارضہ بالقلب ہوگا۔ اور اگر ان دونوں کی صورت متحد ہو تو مُعارضہ بالمثل ہوگا۔ اور اگر دونوں دلیلیں نہ صورت میں متحد ہوں اور نہ مادے میں تو معارضہ بالغیر ہوگا۔

شرح: ربطِ متن

شارح فرماتے ہیں کہ معلل کی دلیل پر وارد ہونے والے وہ سوالات جو اہل مُناظرہ کے نزدیک قابل سماعت ہیں وہ صرف تین ہیں (۱) منع (۲) نقض (۳) معارضہ۔ ان میں سے پہلے دو بیان ہو چکے ہیں اور یہاں ماتن علیہ الرحمۃ تیسرے کو بیان فرما رہے ہیں۔ پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے ان کو اسی ترتیب سے بیان فرمایا جس ترتیب سے معلل کی دلیل پر یہ سوالات وارد ہوتے ہیں۔ کیونکہ معلل کی دلیل اگر منع کے قابل ہو تو سب سے پہلے اس پر منع وارد کی جاتی ہے۔ منع کے قابل ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کا کوئی مقدمہ سائل کے نزدیک واضح نہ ہو۔ اور اگر اس کے مقدمات تو واضح ہوں لیکن وہ کسی فساد کو مستلزم ہو یعنی اس سے تخلف یا محال لازم آتا ہو تو اس پر نقض وارد کیا جائے گا۔ اور اس کے مقدمات بھی سائل کے نزدیک واضح ہوں اور وہ کسی فساد کو بھی مستلزم نہ ہو لیکن سائل کے مطلب و مدعا کے خلاف ہو تو سائل اپنے مدِ مقابل کے مدعا کے خلاف دلیل قائم کر کے اس کی دلیل کا معارضہ کرے گا۔ پس چونکہ منع اور نقض معلل کی دلیل پر پہلے وارد ہوتے ہیں اس لئے ان کو معارضہ پر مقدم کیا اور معارضہ چونکہ آخر میں وارد ہوتا ہے اس لئے اس کو آخر میں بیان فرمایا۔

مُعارضہ کی تعریف اور اُس پر بحث اور مثالیں

مُعارضہ کی جو تعریف ماتن نے کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس مدعا کے خلاف دلیل قائم کرنا جس کے ثبوت پر مدِ مقابل نے دلیل قائم کی ہے مُعارضہ کہلاتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مدِ مقابل کے مدعا کے خلاف دلیل قائم کرنے سے مراد وہ دلیل ہے جو مدِ مقابل کے مدعا کے منافی ہو خواہ اس کی نقیض ہو یا اس کی نقیض کے مساوی ہو یا اس کی نقیض

سے اخص ہو، اس سے وہ دلیل مراد نہیں جو مدِّ مُقابل کے مدعا کے بالکل مُغایر ہو۔ کیونکہ اگر
معارض کی دلیل مدِّ مُقابل کے مدعا کے بالکل مُغایر ہو یعنی منافاۃ کی جو تین صورتیں شارح نے
بیان فرمائی ہیں ان میں سے کوئی صورت نہ پائی جائے تو مُناظرہ متحقق ہی نہ ہوگا۔ مثلاً معلل نے
حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حقیقتِ مُبارکہ کے بشر ہونے کا دعویٰ کر کے اس پر دلیل دی اور
معارض حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے خاتم النبیین ہونے کے انکار کے خلاف دلیل پیش کرے تو ان
کے درمیان مُناظرہ متحقق ہی نہ ہوگا کیونکہ دونوں کی دلیل کا مدلول ایک دوسرے کے مُطلقاً
مغایر ہے۔ پھر دونوں مناظروں میں سے ایک کی دلیل کا مدلول دوسرے کی دلیل کے مدلول کے
منافی ہو اس کی تین صورتیں شارح نے بیان فرمائی ہیں (۱) ایک کی دلیل کا مدلول دوسرے کی
دلیل کے مدلول کی نقیض ہو (۲) اس کی نقیض کے مساوی ہو (۳) اس کی نقیض سے اخص ہو۔ ان
تینوں صورتوں کی مثالیں درج ذیل ہیں۔

وہ دلیل جو مدِّ مُقابل کے مدعا کی نقیض پر قائم کی جائے اس کی مثال یہ ہے کہ معلل
دعویٰ کرے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حقیقتِ مبارکہ بشر ہے اور یہ دلیل دے کہ آپ بشر سے
پیدا ہوئے اور جو بشر سے پیدا ہو اس کی حقیقت بشر ہوتی ہے۔ تو مُعارض معارضہ کرتے ہوئے کہے
کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حقیقتِ مُبارکہ نور ہے کیونکہ آپ تمام مخلوق کے رسول ہیں جیسا کہ
صحیح مُسلم کی حدیث میں ہے اُرْسِلتُ اِلَی الْخَلْقِ کَافَّۃً ”مجھے تمام مخلوق کی طرف رسول بنا کر بھیجا
گیا ہے۔ اِلَی الْخَلْقِ کَافَّۃً میں تمام اولین وآخرین شامل ہیں۔ اولین میں وہ لوگ بھی داخل
ہیں جو آپ کی ظاہری پیدائش سے پہلے موجود تھے۔ اگر آپ کی حقیقت نور نہ ہو تو آپ ان کی
طرف رسول کیسے ہوں گے جو آپ کی ظاہری پیدائش سے پہلے موجود تھے جبکہ ہر شخص جانتا ہے
کہ رسول کے معنی ہیں بھیجا ہوا۔ بھیجا ہوا وہ ہوتا ہے جس کا وجود ہو۔ پس سوال پیدا ہوگا کہ آپ کی
ظاہری پیدائش سے پہلے آپ کس طرح موجود تھے؟ تو یہ ہی جواب دیا جا سکتا ہے کہ نورانی شکل
میں جیسا کہ دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ آپ کی حقیقت نور ہے۔ رہا
مُعلل کا یہ کہنا کہ جو بشر سے پیدا ہو اس کی حقیقت بشر ہوتی ہے تو اس پر ہم کہتے ہیں کہ یہ ممنوع ہے
کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جو بشر سے پیدا ہو اُس کی حقیقت نور ہو جیسا کہ قرآن مجید کی اس آیت
سے ثابت ہوتا ہے لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلٰٓئِكَةً فِی الْاَرْضِ يَخْلُفُوْنَ ط (سورۃ زخرف

آیت نمبر۶۰) تفسیر بیضاوی میں اسی آیت کے تحت ہے لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ (لَوَلَّدْنَا مِنْكُمْ يَارِ جَالُ) اس تفسیر کے مطابق آیت کا ترجمہ یوں ہوگا (اے مردو) اگر ہم چاہتے تو تم سے فرشتے پیدا کرتے جو زمین میں خلافت کرتے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ انسانوں سے فرشتے پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ تو سب جانتے ہیں کہ فرشتے نوری مخلوق ہیں۔ لہٰذا اس آیت سے ثابت ہوا کہ جس کی حقیقت نور ہو وہ بشر سے پیدا ہو سکتا ہے۔ دیکھئے یہاں مُعارض نے مُعلل کے مدعا (حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حقیقتِ مبارکہ بشر ہے'' کی نقیض ''حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حقیقتِ مبارکہ نُور ہے'' پر دلیل قائم کی ہے۔

اور وہ دلیل جو مدِ مُقابل کے مدعا کی نقیض کے مساوی پر قائم کی گئی ہو اس کی مثال یہ ہے جیسا کہ مُعلل دعوٰی کرے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حقیقتِ مُبارکہ بشر ہے اور یہ دلیل دے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بشر کی طرح کھاتے پیتے تھے اور جو بشر کی طرح کھائے پیئے اس کی حقیقت بشر ہوتی ہے۔ تو اس پر معارضہ کرتے ہوئے معارض کہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سایہ نہیں تھا جیسا کہ تمہارے مسلم بزرگ مولوی رشید احمد گنگوہی نے لکھا ہے ''و بتواتر ثابت شد کہ آنحضرت عالی سایہ نداشتند'' اور تواتر سے ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ سایہ نہیں رکھتے تھے (امداد السلوک صفحہ ۸۵،۸۶) نیز ہمارے اور تمہارے مُسلّم بزرگ حضرت شیخ مجدّد الف ثانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہر گاہ محمد رسول اللہ ﷺ را از لطافت ظل بنود خدائے محمد را چگونہ ظل باشد۔ جس وقت لطیف ہونے کی وجہ سے محمد رسول اللہ ﷺ کا سایہ نہ تھا تو محمد رسول اللہ ﷺ کے خدا کا سایہ کس طرح ہوگا؟ (مکتوبات شریف ج ۳ ص ۲۳۷) اور جس کا سایہ نہ ہو اس کی حقیقت نور ہوتی ہے۔ جیسا کہ تمہارے مسلم بزرگ مولوی رشید احمد گنگوہی نے لکھا ہے۔ وظاہر است کہ بجز نور ہمہ اجسام ظل مے دارند: اور ظاہر ہے کہ نور کے سوا تمام اجسام سایہ رکھتے ہیں (امداد السلوک صفحہ ۸۵،۸۶) دیکھئے! یہاں معارض نے معلل کے دعوٰی، حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حقیقتِ مبارکہ بشر ہے، کی نقیض ''آپ کی حقیقت مبارکہ نور ہے'' کے مساوی ''حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سایہ نہیں تھا'' پر مُسلّم بزرگوں کے حوالے سے نقلی دلیل قائم کی ہے۔

نوٹ یہاں پہلی مثال میں معلل کی دلیل کا معارضہ کرنے کے بعد اس کے دوسرے مقدمہ پر منع وارد کیا گیا ہے تا کہ اس کے دعوے کا بطلان اس پر واضح ہو جائے۔ یہ مناظرے کا ایک اچھا انداز ہے۔ ۱۲ منہ

(نوٹ: مسئلہ سایۂ مصطفیٰ کی پوری تحقیق ہماری کتاب انوارِ مجتبیٰ بجواب سایۂ مصطفیٰ میں دیکھیں)

(فائدہ) اگر معارض، معلل کی اسی دلیل کے جواب میں یوں کہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بشر کی طرح کھانے پینے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ کی حقیقت بشر ہو۔ کیونکہ آپ کا کھانا پینا صرف عام انسانوں میں ملنے جلنے اوران کو عملی نمونہ دکھانے کیلئے تھا ورنہ آپ کو کھانے پینے کی کیا حاجت تھی جس طرح کہ ہمیں حاجت ہوتی ہے۔ صومِ وصال کے موقعہ پر آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صحابۂ کرام کو فرمایا أَيُّكُمْ مِثْلِي يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي تم میں سے کون میری مثل ہے مجھے تو میرا رب کھلاتا اور پلاتا ہے (بخاری شریف)۔ تو یہ معلل کے مدعا حضور کی حقیقت بشر ہے کی نقیض ''آپ کی حقیقت نور ہے'' پر دلیل قائم کرنا ہوگا۔ اور وہ دلیل جو مدمقابل کے مدعا کی نقیض سے اخص پر قائم کی گئی ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حنفی مُعلل دعوٰی کرے کہ قبلہ کی طرف منہ کرکے پیشاب کرنا مکروہ تحریمی ہے اور یہ دلیل دے کہ حدیث پاک میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ تو اس پر شافعی معارض کہے کہ جب آدمی مکان میں ہو تو اس وقت قبلہ کی طرف منہ کرکے پیشاب کرنا مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔ کیونکہ حدیث پاک میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر کی چھت پر چڑھے تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو قبلہ کی طرف منہ کرکے پیشاب کرتے دیکھا۔ دیکھو! یہاں شافعی معارض نے حنفی مُعلل کے دعوٰی کی نقیض ''قبلہ کی طرف منہ کرکے پیشاب کرنا مکروہ تحریمی نہیں ہے'' سے اخص پر دلیل قائم کی ہے۔ کیونکہ مکان میں قبلہ کی طرف منہ کرکے پیشاب کرنے کا جواز عام حالات میں مکروہ تحریمی نہ ہونے سے اخص ہے۔

مُعارضہ کی اقسام

ماتن علیہ الرحمۃ نے مُعارضہ کی تین قسمیں بیان فرمائی ہیں (۱) مُعارضہ بالقلب (۲) مُعارضہ بالمثل (۳) مُعارضہ بالغیر: اگر مُعارض اور مُعلل دونوں کی دلیلیں صورت اور مادہ دونوں میں مُتحد ہوں تو اس کا نام معارضہ بالقلب ہے۔ اور اگر صرف صورت میں متحد ہوں اور مادہ میں مختلف ہوں تو اس کو مُعارضہ بالمثل کہتے ہیں اور اگر نہ صورت میں مُتحد ہوں اور نہ مادہ میں تو اس کا نام مُعارضہ بالغیر ہے۔ شارح علاّمہ فرماتے ہیں کہ مُعارضہ بالقلب عام طور پر وارد ہونے

...لے مغالطات میں پایا جاتا ہے اور معارضہ بالشک شکل اول کے ضرب اول میں پایا جاتا ہے۔
...عارضہ بالغیر کی مثالیں چونکہ بہت ہیں اور اس کا سمجھنا آسان ہے اس لئے اس کی تفصیل بیان نہیں
...رمائی۔ میں کہتا ہوں کہ معارضہ بالغیر کی ایک صورت یہ ہے کہ معلل کی دلیل قیاسِ اقترانی کی
...صورت میں ہو اور معارض کی دلیل قیاسِ استثنائی کی صورت میں ہو اور دونوں دلیلوں کا مادہ بھی
...لف ہو چنانچہ اس کی مثال شارح علیہ الرحمۃ سے عنقریب آرہی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

قَالَ الْمُصَنِّفُ قُدِّسَ سِرُّهُ فِيْمَا نُقِلَ عَنْهُ الْمُعَارَضَةُ بِالْقَلْبِ تُوْجَدُ فِي الْمُغَالَطَاتِ الْعَامَّةِ الْوُرُوْدِ كَمَا يُقَالُ الْمُدَّعٰى ثَابِتٌ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا لَكَانَ نَقِيْضُهُ ثَابِتًا وَعَلٰى تَقْدِيْرِ اَنْ يَكُوْنَ نَقِيْضُهُ ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِّنَ الْاَشْيَاءِ ثَابِتًا فَلَزِمَ مِنْ هٰذِهِ الْمُقَدِّمَاتِ هٰذِهِ الشَّرْطِيَّةُ اِنْ لَّمْ يَكُنِ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا لَكَانَ شَيْءٌ مِّنَ الْاَشْيَاءِ ثَابِتًا وَيَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِيْضِ اِلٰى هٰذَا اِنْ لَّمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِّنَ الْاَشْيَاءِ ثَابِتًا لَكَانَ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا اِنْتَهٰى كَلَامُهُ۔

ترجمہ مع توضیحات: مصنف قدس سرہ نے اس میں فرمایا جو ان سے نقل کیا گیا (یعنی انہوں رسالہ شریفیہ کے منہیہ میں فرمایا) معارضہ بالقلب مغالطات عامۃ الورود میں پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ کہا جائے کہ مدعا ثابت ہے کیونکہ اگر مدعا ثابت نہ ہو تو یقیناً اس کی نقیض ثابت ہوگی۔ اور اس تقدیر پر کہ اس کی نقیض ثابت ہو اشیاء میں سے کوئی شی ثابت ہوگی۔ پس ان مقدمات سے یہ (قضیہ) شرطیہ (نتیجہ کے طور پر) لازم آیا کہ اگر مدعا ثابت نہ ہو تو اشیاء میں سے کوئی شی ثابت

نمبر ۳۲۔ ہمارے معاصر صاحب حمید یہ نے صفحہ ۱۱۰ پر شارح کی عبارت لاَمَا يُعَبِّرُ عَنْهُ مُطْلَقًا الخ کا ترجمہ یوں کیا ہے (خلاف سے یہ) مراد نہیں کہ مطلقاً اس کے مغایر ہو جیسا کہ خصم کے لفظ سے سمجھا جارہا ہے اس لئے کہ ... اس صورت میں ثابت ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک کی دلیل کا مدلول دوسرے کی دلیل کے منافی ہو ... میں کہتا ہوں کہ اس ترجمہ میں تین غلطیاں ہیں پہلی غلطی یہ ہے کہ كَمَا يُشْعِرُ بِهِ لَفْظُ الْخَصْمِ کا ایسا ترجمہ کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ خصم معلل اور معارض کی دلیل میں مطلقاً تغایر کی طرف اشارہ کر رہا ہے حالانکہ شارح کی غرض یہ نہیں ہے۔ بلکہ كَمَا يُشْعِرُ بِهِ لَفْظُ الْخَصْمِ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خلاف کا وہ معنی ہم نے اپنے قول اَوِ الْمُرَادُ بِالْخِلَافِ مَا يُنَافِيْ مُدَّعَى الْخَصْمِ الخ سے بیان کیا ہے لفظ خصم بھی اسی معنی کی طرف اشارہ کر رہا ہے چنانچہ لِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ الْمُخَاصَمَةَ اس پر واضح قرینہ ہے فافہم دوسری غلطی یہ ہے کہ يَسْتَلْزِمُ الْمُخَاصَمَةَ میں ... حصر ہے جو حصر کا معنی پیدا کر رہا ہے مگر معاصر مذکور نے ...

ہوگی اور (نتیجہ کی صحت جاننے کیلئے اس کا عکسِ نقیض نکالا جاتا ہے کہ اگر عکسِ نقیض صحیح ہو تو نتیجہ بھی صحیح ہوگا ورنہ غلط۔ اور یہ قضیہ شرطیہ جو نتیجہ کے طور پر نکلا اگر ہم اس کا عکسِ نقیض نکالیں تو) یہاں (جملہ) کی طرف منعکس ہوگا کہ اگر اشیاء میں سے کوئی شیئ ثابت نہ ہو تو مدعا ثابت ہوگا (اور یہ عکسِ نقیض غلط ہے۔ کیونکہ مدعا بھی اشیاء میں سے ایک شی ہے جب اشیاء میں سے کوئی شی ثابت ہی نہیں تو مدعا کیسے ثابت ہوگا؟۔

جب اس نتیجہ کا عکسِ نقیض غلط ثابت ہوا تو معلوم ہوگیا کہ یہ دلیل صحیح نہیں ہے بلکہ مغالطات میں سے ہے) ماتن کا کلام مکمل ہوگیا۔

شرح: مِنْہُ اور مِنْہِیَّہ کا مطلب

لفظِ منہیہ منہ سے بنایا گیا ہے منہ کا مطلب ہے اس (مصنف) کی طرف سے، پس منہیہ ان توضیحی عبارات کو کہتے ہیں جو خود مصنف اپنی کتاب یا رسالہ کے حاشیہ پر بغرضِ وضاحت لکھ دیا کرتا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ فاضل ماتن نے اپنے رسالہ شریفیہ کے منہیہ میں فرمایا کہ معارضہ بالقلب مُغَالَطَاتِ عَامَّۃُ الوُرُوْد میں پایا جاتا ہے۔

مُغَالَطہ عامّۃُ الوُرُوْد کی تعریف اور مثالیں

مغالطہ عامۃ الورود اس دلیل کو کہتے ہیں جو قضایا کے جمیع احکام کا فائدہ دے حتیٰ کہ نقیضین کا بھی مگر وہ حقیقت پر مبنی نہ ہو۔ اس کی ایک مثال تو وہی ہے جو شارح علیہ الرحمۃ نے فاضل ماتن کے منہیہ سے نقل کی ہے۔ ہم نے تکرار سے بچنے کیلئے اس کو ترجمہ میں ہی واضح کر دیا ہے۔

فاضل محشی نے مغالطہ عامۃ الورود کی دوسری مثال یوں دی ہے کہ جب اہل ضلالت دعوٰی کرے کہ ہمارے نبی پاک ﷺ فضیلت میں باقی رسولوں کے برابر ہیں۔ اور یوں استدلال کرے کہ آپ بھی رسول ہیں اور ہر رسول مرتبہ میں باقی رسولوں کے برابر ہوتا ہے پس نتیجہ نکلا کہ

بقیہ حاشیہ نمبر ۳۲۔ ایسا ترجمہ کیا ہے جس سے حصر کا معنی بالکل نہیں سمجھا جاتا۔ تیسری غلطی یہ ہے کہ شارح کی عبارت مُسْتَلْزِمٌ مَدْلُوْلَ دَلِیْلِ الآخَرِ کا ترجمہ کیا ہے دوسرے کی دلیل کے منافی ہو۔ شاید ترجمہ میں مدلول کا لفظ کاتب سے رہ گیا ہو۔

آپ مرتبہ میں باقی رسولوں کے برابر ہیں۔تو یہ مُغالطہ عامۃ الورود کے قبیل سے ہوگا۔پس اہل حق اس سے یوں مُعارضہ کرے گا کہ ہمارے نبی پاک ﷺ رَحْمَۃٌ لِّلْعٰلَمِیْن ہیں اور جو رَحْمَۃٌ لِّلْعٰلَمِیْن ہو وہ تمام جہان سے افضل ہوتا ہے پس نتیجہ نکلا کہ ہمارے نبی پاک ﷺ تمام جہان سے افضل ہیں۔اور ظاہر ہے کہ باقی رسول بھی جہان میں داخل ہیں لہٰذا آپ باقی رسولوں سے بھی افضل ہیں۔(حمیدیہ حاشیہ عربی رشیدیہ مع توضیح ما) میں کہتا ہوں کہ یہ جواب برسبیلِ تنزل ہے ورنہ حق یہ ہے کہ یہ دلیل منقوض ہے کیونکہ یہ محال کو مُستلزم ہے اس لئے کہ اس دلیل میں کہا گیا ہے کہ ہر رسول مرتبہ میں باقی رُسولوں کے برابر ہوتا ہے اور یہ نصِ قرآنی کے خلاف ہے۔چنانچہ ارشادِ الٰہی ہے تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ ط ترجمہ: یہ رسول ہیں کہ ہم نے ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی۔(سورۂ بقرہ آیت نمبر ۲۵۳) اور نصِ قرآنی کا غلط ہونا محال ہے۔مغالطہ عامۃ الورود کی ایک مثال یہ ہے کہ کلامِ الٰہی میں امکانِ کذب کا قائل یوں دلیل دے کہ کسی صفت کی نفی اس وقت کمال ہوتی ہے جب اس کا ثبوت ممکن ہو۔پس جھوٹ نہ بولنا اس وقت کمال ہوگا جب اس کا ثبوت ممکن ہو اور اللہ تعالیٰ تو جامع صفاتِ کمالیہ ہے لہٰذا اس کا کذب ممکن ہوگیا۔مولانا غلام رسول صاحب سعیدی نے اس مغالطہ کے تین جوابات دیئے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں۔اس کے جواب میں اولاً گزارش ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت صدق ہے (وَمَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِيْلًا) عدمِ کذب اس کی صفت نہیں حتیٰ کہ یہ رکیک اعتراض لازم آئے۔البتہ عدمِ کذب صدق کو لازم ہے اور آپ نے قاعدہ صفت کا بیان کیا ہے لازمِ صفت کا نہیں۔ثانیاً اس قاعدہ کی بناء پر لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کی ہلاکت اور اس کا معدوم ہونا بھی ممکن اور مقدور ہو۔کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو عدمِ ہلاکت سے موصوف کیا ہے كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ ط اور آپ کے بیان کردہ قاعدہ کی بناء پر عدمِ ہلاکت کمال تب ہوگی جب ہلاکت ممکن اور مقدور ہو اور جب اللہ تعالیٰ کی ہلاکت ممکن ہوئی تو اس کا عدم ممکن ہوگیا اور جس کا عدم ممکن ہو وہ آپ کا خدا ہوگا، مسلمانوں کا نہیں ہے۔ثالثاً کسی وصف کو باوجود مقدور ہونے کے نہ کرنا کمال اس کیلئے ہوتا ہے جس کیلئے وہ وصف ممکن ہو اور اللہ تعالیٰ کیلئے چونکہ کذب ممکن ہی نہیں ہے اس لئے یہ قاعدہ جاری نہیں ہوگا۔دیکھئے علاّمہ قاسم بن قطلو بغا شرح مسایرۃ میں اسی سوال کے جواب میں فرماتے ہیں قُلْنَا مَنْ يَّجُوْزُ مِنْهُ وُقُوْعُ تِلْكَ

الْاُمُوْرِ فَامْتِنَاعُهٗ مَعَ الْقُدْرَةِ يُوْجِبُ الْكَمَالَ وَلَايُمْكِنُ مِنْهُ الْوُقُوْعُ فَلَايَجُوْزُ وَصْفُهٗ بِالْقُدْرَةِ عَلَيْهِ (شرح المسایرہ مع المسامرۃ صفحہ ۲۱۰۔ توضیح البیان صفحہ ۲۵۸،۲۵۷) ہم کہتے ہیں کہ جس سے کذب، ظلم اور جہل کا وقوع جائز ہو اس کیلئے ان امور کو باوجود قدرت کے ترک کرنا کمال کا موجب ہے لیکن اللہ تعالیٰ کیلئے تو یہ امور ممکن ہی نہیں پس اللہ تعالیٰ کو ان امور پر قادر ہونے سے موصوف کرنا جائز نہیں ہے۔

ماتن کے کلام میں ایک اشارہ

فَفِیْ قَوْلِهٖ تُوْجَدُ فِی الْمُغَالَطَاتِ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّهَا لَاتُوْجَدُ فِی الدَّلَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ الصِّرْفَةِ

ترجمہ مع شرح: (شارح علاّمہ فرماتے ہیں) پس ماتن کے قول توجد فی المغالطات میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ (معارضہ بالقلب) دلائلِ عقلیہ محضہ میں نہیں پایا جاتا۔ (دلائل عقلیہ محضہ سے مراد وہ دلائلِ عقلیہ ہیں جو مغالطہ سے خالی ہوں اور جن میں نقل کو بالکل دخل نہ ہو۔ ممکن ہے کہ یہاں قرینہ مقالیہ کے پیشِ نظر صرف وہی دلائلِ عقلیہ مراد ہوں جو مغالطہ سے خالی ہوتے ہیں فافہم۔)

مُعارضہ کی تینوں اقسام کی مِثالیں

وَقَدْ يَقَعُ فِی الْقِيَاسَاتِ الْفِقْهِيَّةِ اَيْضًا كَمَا اِذَا قَالَ الْحَنَفِیُّ مَسْحُ الرَّأْسِ رُكْنٌ مِّنْ اَرْكَانِ الْوُضُوْءِ فَلَايَكْفِیْ اَقَلُّ مَايُطْلَقُ عَلَيْهِ اِسْمُ الْمَسْحِ كَغَسْلِ الْوَجْهِ فَيَقُوْلُ الشَّافِعِیُّ مُعَارِضًا اَلْمَسْحُ رُكْنٌ مِّنْهَا فَلَايُقَدَّرُ بِالرُّبُعِ كَغَسْلِ الْوَجْهِ وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ بِالْمِثْلِ فَكَمَا اِذَا قَالَ الْمُعَلِّلُ الْعَالَمُ مُحْتَاجٌ اِلَی الْمُؤَثِّرِ وَكُلُّ مُحْتَاجٍ اِلَيْهِ حَادِثٌ فَهُوَ حَادِثٌ يَقُوْلُ الْمُعَارِضُ الْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ وَكُلُّ مُسْتَغْنٍ عَنْهُ قَدِيْمٌ فَهُوَ قَدِيْمٌ فَالدَّلِيْلَانِ مُتَّحِدَانِ فِی الصُّوْرَةِ لِكَوْنِهِمَا مِنْ ضَرْبٍ وَّاحِدٍ مِّنَ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ وَاِذَا قَالَ الْمُعَارِضُ لَوْ كَانَ الْعَالَمُ حَادِثًا لَمَا كَانَ مُسْتَغْنِيًا لٰكِنَّهٗ مُسْتَغْنٍ فَلَيْسَ بِحَادِثٍ كَانَتْ مُعَارَضَةً بِالْغَيْرِ

ترجمہ مع توضیحات: اور کبھی وہ (معارضہ بالقلب) فقہی قیاسوں میں بھی واقع

ہوتا ہے۔ جیسا کہ جب حنفی (معلل) کہے کہ سر کا مسح وضو کے ارکان میں سے ایک رکن ہے۔ لہٰذا کم از کم وہ مقدار کافی نہیں جس پر مسح کا نام بولا جاتا ہو۔ جیسا کہ چہرہ دھونا (بھی وضو کا ایک رکن ہے مگر اس میں بالاتفاق وہ مقدار کافی نہیں جس پر چہرہ دھونے کا لفظ بولنا صحیح ہو۔) تو شافعی معارض کہے کہ (سر کا) مسح (وضو کے) ارکان میں سے ایک رکن ہے۔ لہٰذا چوتھائی (سر) کے ساتھ اس کی مقدار مقرر نہیں کی جاسکتی۔ جیسا کہ منہ دھونا (وضو کا ایک رکن مگر بالاتفاق اس میں منہ کے چوتھے حصے کا دھونا کافی نہیں۔) اور بہرحال مُعارضہ بالمثل تو جس طرح کہ جب معلل کہے۔ جہان مؤثر کی طرف محتاج ہے اور ہر وہ چیز جو مؤثر کی طرف محتاج ہو وہ حادث ہوتی ہے لہٰذا جہان حادث ہے (تو اس پر) معارض کہے کہ جہان مؤثر سے بے پرواہ ہے اور ہر وہ چیز جو مؤثر سے بے پرواہ ہو وہ قدیم ہوتی ہے لہٰذا جہان قدیم ہے۔ تو (یہ) دونوں دلیلیں صورت میں متحد ہیں کیونکہ شکل اول کی ایک ضرب سے ہیں (یعنی ضرب اول سے جس میں صغرٰی اور کبرٰی دونوں موجبہ کلیہ ہوتے ہیں لیکن مادہ میں متحد نہیں ہیں۔ کیونکہ ایک میں جہان کے مُحتاج اِلَى الْمُؤَثِّرِ ہونے کو ثابت کیا جارہا ہے اور دوسری میں جہان کے مُسْتَغْنِی عَنِ الْمُؤَثِّرِ ہونے کو ثابت کیا جارہا ہے۔ پس ان دونوں دلیلوں کے صورت میں متحد اور مادہ میں مختلف ہونے کی وجہ سے یہ معارضہ مُعارضہ بالمثل ہے۔ اور درج بالا فقہی قیاس میں چونکہ حنفی معلل بھی سر کے مسح کی کم از کم مقدار ثابت کرنا چاہتا ہے اور معارض شافعی بھی سر کے مسح کی کم از کم مقدار ثابت کرنا چاہتا ہے لہٰذا دونوں دلیلوں کا مادہ ایک ہُوا اور دونوں دلیلیں شکلِ اول کی ضربِ اول سے ہیں لہٰذا دونوں کی صورت بھی ایک ہوئی اس لئے اس کو معارضہ بالقلب کہا گیا ہے۔) اور جب (معلل یوں کہے کہ جہان مؤثر کی طرف محتاج ہے اور ہر وہ چیز جو مؤثر کی طرف محتاج ہو وہ حادث ہوتی ہے لہٰذا جہان حادث ہے۔ تو اس کے جواب میں) معارض کہے۔ اگر جہان حادث ہوتا تو (مؤثر سے) بے پرواہ نہ ہوتا لیکن وہ (مؤثر سے)

تنبیہ نمبر ۳۳۔ ہمارے مُعاصر صاحبِ حمیدیہ نے شارح کی عبارت فَفِی قَوْلِهٖ تُوْجَدُ فِی الْمُغَالِطَاتِ اِشَارَۃٌ اِلٰی اَنَّهَا لَا تُوْجَدُ فِی الدَّلَائِلِ الْعَقْلِیَّۃِ الصِّرْفَۃِ کا ترجمہ یوں کیا ہے پس اس کے قول تُوْجَدُ فِی الْمُغَالَطَاتِ میں اسی بات کی جانب اشارہ ہے کہ یہ معاضہ بالقلب دلائل عقلیہ میں نہیں پایا جاتا۔ اھ۔ (حمیدیہ شرح رشیدیہ صفحہ ۱۱۰) میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے اَلصِّرْفَۃِ کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے۔ جس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ معارضہ بالقلب دلائل عقلیہ میں بالکل نہیں پایا جاتا۔ شاید معاصر مذکور اِشَارَۃٌ اِلٰی اَنَّهَا کا ترجمہ ”اسی بات کی جانب اشارہ ہے“ سے کر کے یہی بتانا چاہتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ معارضہ بالقلب صرف ان دلائلِ عقلیہ

بے پرواہ ہے لہٰذا حادث نہیں ہے' تو یہ معارضہ بالغیر ہے۔ (کیونکہ معلل اور معارض دونوں کی دلیلیں نہ مادہ میں متحد ہیں اور نہ صورت میں۔ مادہ میں متحد نہ ہونے کی وجہ تو ابھی معارضہ بالمثل کی تشریح میں گزری۔ اور صورت میں متحد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معلل کی دلیل قیاسِ اقترانی کی صورت میں ہے اور معارض کی دلیل قیاسِ استثنائی کی صورت میں ہے قیاسِ اقترانی اس قیاس کو کہتے ہیں جس میں نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ بعینہٖ مذکور نہ ہو بلکہ نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ کا مادہ مذکور ہو جیسے معلل کی دلیل میں نہ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ بعینہٖ مذکور ہے اور نہ اس کی نقیض اَلْعَالَمُ لَيْسَ بِحَادِثٍ. ہاں نتیجہ کا مواد مذکور ہے یعنی اَلْعَالَمُ مُحْتَاجٌ اِلَى الْمُؤَثِّرِ وَكُلُّ مُحْتَاجٍ اِلَيْهِ حَادِثٌ کہ اس مواد سے حداوسط کو گرادیا جائے تو نتیجہ العالم حادث نکل آتا ہے۔ اور قیاسِ استثنائی وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ بعینہٖ مذکور ہو چنانچہ معارض کی دلیل کا نتیجہ العالم لیس بحادث ہے اور اس کی نقیض العالم حادث معارض کی دلیل میں بعینہٖ مذکور ہے)

شرح: شارح علامہ نے اس عبارت میں معارضہ بالقلب، معارضہ بالمثل اور معارضہ بالغیر کی ایک ایک مثال دی ہے ہم نے تکرار سے بچنے کیلئے ہر مثال کو ترجمہ میں ہی واضح کر دیا ہے۔

ثُمَّ قِيْلَ يَصْدُقُ التَّعْرِيْفُ عَلٰى تَعْلِيْلِ الْمُعَلِّلِ الْاَوَّلِ بَعْدَ مَا عَارَضَهُ السَّائِلُ وَالْجَوَابُ عَنْهُ اَنَّهٗ مُعَارَضَةٌ عَلٰى اِخْتِيَارِ الْمُصَنِّفِ كَمَا سَيَجِيْئُ وَلَوْ سُلِّمَ عَدَمُ كَوْنِهٖ مُعَارَضَةً كَمَا هُوَ مُخْتَارُ غَيْرِهٖ يُمْكِنُ اَنْ يُّقَالَ اِنَّ الْمُرَادَ بِالْخَصْمِ الْمُعَلِّلُ الْاَوَّلُ الْمُثْبِتُ لِمُدَّعَاهُ بِالدَّلِيْلِ لَا الْمُعَارِضُ

ترجمہ مع توضیحات: پھر کہا گیا کہ (مُعارضہ کی یہ) تعریف مُعلّلِ اول کی تعلیل پر صادق آتی ہے بعد اس کے کہ سائل نے اس سے معارضہ کیا ہو۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ وہ (یعنی معلل اول کی یہ تعلیل) مصنف کے اختیار پر مُعارضہ ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ اور اگر اس کا مُعارضہ نہ ہونا تسلیم کیا جائے جیسا کہ وہ مصنف کے غیر کا مُختار (مذہب) ہے تو ممکن ہے کہ (جواب میں یوں) کہا جائے کہ (مُعارضہ کی تعریف میں مذکور) خصم سے مراد وہ معللِ اول ہے جو اپنے مدعا کو دلیل سے ثابت کرنے والا ہے (اس سے) معارض مراد نہیں ہے۔

بقیہ حصیہ نمبر ۳۳۔ میں نہیں پایا جاتا جو مغالطہ سے خالی ہوں كَمَا نَصَّ عَلَيْهِ الْمُحَشِّيْ فِيْ مَابَيْنَ السُّطُوْرِ

مُعارضہ کی تعریف پرایک اعتراض اوراس کا جواب

شرح: اس عبارت میں شارح علامہ نے مُعارضہ کی تعریف پرایک اعتراض نقل کرکے اس کے دو جواب دیئے ہیں۔اعتراض اوراس کے جوابات کوصحیح سمجھنے کیلئے ایک بارمُعارضہ کی تعریف پرپھر نظرڈالئے مُعارضہ کی تعریف یہ ہے: اس مدعا کے خلاف دلیل قائم کرنا جس کے ثبوت پر خصم (یعنی مدِّ مُقابل) نے دلیل قائم کی ہے معارضہ کہلاتا ہے۔شارح علامہ فرماتے ہیں کہ اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جب معلل اول یعنی مدعی اپنے دعوی پر دلیل پیش کرکے فارغ ہوجائے، پھر سائل اس پر معارضہ وارد کرے، اس کے بعد معللِ اول اپنے دعوی کے ثابت کرنے کیلئے تعلیل پیش کرے تو معللِ اول کی اس تعلیل پر معارضہ کی مذکورہ تعریف صادق آئے گی کیونکہ یہ تعلیل بھی خصم کے مدعا کے خلاف پر دلیل قائم کرنا ہے۔حالانکہ یہ تعلیل مُعارضہ نہیں ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ معارضہ کی مذکورہ تعریف غیر کے دخول سے مانع نہیں ہے۔اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ معللِ اول کی یہ تعلیل مصنف رحمہ اللہ کی مُختار رائے پر مُعارضہ ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔تو اس صورت میں کوئی اشکال ہی نہیں کیونکہ یہ غیر نہیں بلکہ تعریف کے افراد میں سے ہے۔اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم دوسرے علماء کی مُختار رائے پر اس کا مُعارضہ نہ ہونا تسلیم کرلیں تو ہم کہیں گے کہ مُعارضہ کی مذکورہ تعریف میں موجود لفظِ خصم عام ہے۔اس سے مُعارض بھی مراد لیا جاسکتا ہے اور معلل اول بھی، تو ممکن ہے کہ لفظِ خصم سے معارض مراد نہ ہو بلکہ معللِ اول مراد ہو جو اپنے مدعا کو دلیل سے ثابت کرتا ہے تو اس صورت میں تعریف کا معنیٰ یہ ہوگا کہ جس مدعا پر معلل اول نے دلیل قائم کی ہے اس مدعا کے خلاف دلیل قائم کرنا مُعارضہ ہے۔ پس معلل اول کی تعلیل پر معارضہ کی مذکورہ تعریف صادق نہیں آئے گی، خواہ وہ سائل کے معارضہ کے بعد تعلیل پیش کرے یا اس سے پہلے۔ بہر حال یہ تعریف معارض کی دلیل پر صادق آئے گی، لہٰذا تعریف غیر کے دخول سے مانع رہے گی۔فَافْهَمْ وَتَدَبَّرْ

ثُمَّ لَا بُدَّ فِي الْمُنَاظَرَةِ مِنَ التَّوْجِيهِ فَلَابُدَّ مِنْ بَيَانِهِ وَلِذَالِكَ قَالَ (وَالتَّوْجِيهُ أَنْ يُوَجِّهَ الْمُنَاظِرُ كَلَامَهُ مَنْعًا أَوْ نَقْضًا أَوْ مُعَارَضَةً إِلَى كَلَامِ الْخَصْمِ وَالْغَصْبُ أَخْذُ مَنْصَبِ الْغَيْرِ وَهُوَ غَيْرُ مُسْتَحْسَنٍ) كَمَا إِذَا قَالَ أَحَدٌ نَافِلًا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ رَضِيَ اللهُ

عَنهُمَا اِذَا جَامَعَ الْمُظَاهِرُ فِي خِلَالِ صِيَامِ الْكَفَّارَةِ اِسْتَانَفَ ثُمَّ اسْتَدَلَّ بِاَنَّهُ قَالَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا فَذَالِكَ يَقْتَضِي تَقْدِيْمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْمَسِيْسِ وَمِنْ ضَرُوْرَةِ التَّقْدِيْمِ الْاِخْلَاءُ عَنِ الْجِمَاعِ فَلَمَّا فَاتَ بِالْمُجَامَعَةِ التَّقْدِيْمُ يَلْزَمُ اَنْ يَّسْتَانِفَ لِيُوْجَدَ الْاِخْلَاءُ عَمَلًا بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ فَاِنَّهُ كَانَ مَنْصَبُ النَّاقِلِ تَصْحِيْحُ النَّقْلِ فَحَسْبُ فَلَمَّا شَرَعَ فِي الْاِسْتِدْلَالِ اَخَذَ مَنْصَبَ الْمُدَّعِيْ

توجیہ اور غصب کی تعریف اور غصب کی ایک مثال

ترجمہ مع توضیحات: پھر مناظرہ میں توجیہ ضروری ہے لہٰذا اس کو بیان کرنا ضروری تھا اسی وجہ سے فرمایا اور توجیہ یہ ہے کہ مناظر اپنے کلام کو منع یا نقض یا معارضہ کے اعتبار سے مدِ مقابل کے کلام کی طرف متوجہ کرے اور غصب غیر کے منصب کو لینا ہے اور وہ غیر مستحسن ہے۔ جیسا کہ جب کوئی نقل کرتے ہوئے کہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ جب ظہار کرنے والا (اپنی مظاہرہ بیوی سے) کفارۂ (ظہار) کے روزوں کے دوران جماع کرے تو نئے سرے سے روزے رکھے۔ پھر (یہ ناقل) یوں استدلال کرے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا کہ مرد وعورت کے ایک دوسرے کو مس کرنے (یعنی ایک دوسرے سے جماع کرنے سے) پہلے (مظاہر دو ماہ کے روزے پے در پے رکھے۔) پس یہ (فرمانِ الٰہی) کفارہ کو جماع پر مقدم کرنے کا تقاضا کرتا ہے اور مقدم کرنے کیلئے (روزوں کو) جماع سے خالی کرنا ضروری ہے۔ پس جب جماع کرنے کے سبب (روزوں کا) مقدم کرنا فوت ہو گیا تو نئے سرے سے (روزے رکھنا) لازمی ہے تاکہ ممکن حد پر عمل کرنے کیلئے (روزوں کا جماع سے) خالی کرنا پایا جائے (تو ناقل کا اس طرح استدلال کرنا غصب ہے) کیونکہ ناقل کا منصب فقط تصحیح نقل ہے پس جب وہ استدلال میں شروع ہوا تو اس نے مدعی کا منصب لے لیا۔

شرح: اس عبارت میں ماتن اور شارح علیہما الرحمۃ نے چار چیزیں بیان فرمائی ہیں (۱) توجیہ کی تعریف (۲) غصب کی تعریف (۳) غصب کا حکم (۴) غصب کی مثال۔ ان چاروں کو ترجمہ میں واضح کر دیا گیا ہے اعادہ کی حاجت نہیں لیکن یہاں یہ جاننا ضروری ہے کہ غصب بلا ضرورت جائز نہیں ہے اور بوقتِ ضرورت جائز ہے۔ یہاں عدم جواز سے غیر مستحسن

...مراد ہے۔ بوقتِ ضرورت غصب کے جائز ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ جب معلل اپنے ...ی پر کوئی دلیل پیش کرے اور اس کی دلیل منع کے قابل ہو یعنی اس کے کسی مقدمہ مُعیّنہ میں ...ہ ہو۔ تو اس وقت سائل کا منصب یہ ہے کہ وہ معلل کی دلیل پر منع وارد کرے لیکن اگر اس ...مقدمہ مُعیّنہ کے اشتباہ کا علم نہ ہو تو وہ اس پر نقض یا معارضہ وارد کرسکتا ہے۔ بعض اوقات ...مقابل کی دلیل میں اشتباہ بھی ہوتا ہے اور دوسری خرابی بھی یعنی تخلف یا لزوم مُحال وغیرہ تو ایسے موقع پر بیک وقت اس پر منع اور نقض وارد کئے جاسکتے ہیں۔

ابحاث کا آغاز

(لَمَّا فَرَغَ مِنَ الْمُقَدَّمَةِ وَكَانَ مَوْضُوْعُ هٰذَا الْفَنِّ هُوَ الْبَحْثُ حَيْثُ يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ كَيْفِيَّاتِهِ اَرَادَ اَنْ يَّشْرَعَ فِي الْاَبْحَاثِ فَبَيَّنَ اَوَّلًا اَجْزَاءَ الْبَحْثِ فَقَالَ (ثُمَّ لِلْبَحْثِ ثَلٰثَةُ اَجْزَاءٍ مَبَادِئُ هِيَ تَعْيِيْنُ الْمُدَّعٰى) اِذَا كَانَ فِيْهِ خَفَاءٌ لِاَنَّهُ اِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَعَيَّنًا لَمْ يُعْلَمْ اَنَّ دَلِيْلَ الْمُعَلِّلِ هَلْ هُوَ مُثْبِتٌ اَمْ لَا (وَاَوْسَاطٌ هِيَ الدَّلَائِلُ) اِنَّمَا سُمِّيَتْ اَوْسَاطًا لِتَاَخُّرِهَا عَنْ تَعْيِيْنِ الْمُدَّعٰى وَتَقَدُّمِهَا عَلٰى مَا يَنْتَهِي الْبَحْثُ اِلَيْهِ (وَمَقَاطِعُ هِيَ الْمُقَدَّمَاتُ الَّتِيْ يَنْتَهِي الْبَحْثُ اِلَيْهَا مِنَ الضَّرُوْرِيَّاتِ وَالظَّنِّيَّاتِ الْمُسَلَّمَةِ عِنْدَ الْخَصْمِ) مِثْلُ الدَّوْرِ وَالتَّسَلْسُلِ وَاجْتِمَاعِ النَّقِيْضَيْنِ وَغَيْرِهَا فَاِنَّهُ اِذَا انْتَهَى الْبَحْثُ اِلَى الْمُقَدَّمَاتِ الضَّرُوْرِيَّةِ اَوِ الظَّنِّيَّةِ الْمُسَلَّمَةِ عِنْدَ الْخَصْمِ اِنْقَطَعَ وَتَمَّ

ترجمہ مع توضیحات: اور جب (ماتن علیہ الرحمۃ) مقدمہ سے فارغ ہوئے اور اس فن کا موضوع بحث ہے کیونکہ اس (فن) میں بحث کی کیفیات کے متعلق بحث کی جاتی ہے تو ارادہ کیا کہ ابحاث (کے بیان) میں شروع ہوں تو پہلے بحث کے اجزاء کو بیان فرمایا۔ پس فرمایا پھر بحث کے تین اجزاء ہیں (پہلی جزء) مبادی ہیں وہ (یعنی بحث کے مبادی سے مراد) مدعا کو معین کرنا ہے۔ جب اس میں پوشیدگی ہو کیونکہ جب تک مدعا متعین نہیں ہوگا اس وقت تک یہ معلوم نہیں ہوسکے گا کہ معلل کی دلیل (اس کے مدعا کو) ثابت کرنے والی ہے یا نہیں۔ اور (دوسری جزء) اوساط ہیں (اور) وہ دلائل ہیں ان کا نام اوساط اس لئے رکھا گیا کہ یہ مدعا کی تعیین سے مؤخر ہیں اور جس چیز پر بحث ختم ہوتی ہے اس سے مقدم ہیں۔ اور (تیسری جزء) مقاطع ہیں

(اور) وہ ایسے مقدمات ہیں جن تک پہنچ کر بحث ختم ہوتی ہے۔ خواہ مقدمات بدیہیہ میں سے ہوں یا ایسے ظنی مقدمات میں سے ہوں جو مدمقابل کے نزدیک مسلم ہوں جیسے دور اور تسلسل اور نقیضین کا اجتماع وغیرہ۔ کیونکہ جب بحث مقدماتِ بدیہیہ پر یا ایسے مقدماتِ ظنیہ پر پہنچ کر ختم ہو جو مدمقابل کے نزدیک مسلم ہوں تو بحث ختم اور پوری ہو جائے گی۔

شرح: ربطِ متن

شارح علامہ فرماتے ہیں کہ چونکہ علمِ مُناظرہ کا موضوع بحث ہے اس لئے مقدمہ سے فراغت حاصل کرنے کے بعد فاضل ماتن نے ابحاث کو شروع کرنے کا ارادہ کیا۔ اگر کوئی سوال کرے کہ علمِ مُناظرہ کا موضوع بحث کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی علم کا موضوع وہ ہوتا ہے جس کے عوارض کے متعلق اس علم میں بحث کی جائے تو علمِ مُناظرہ میں چونکہ بحث کی کیفیات کے متعلق بحث کی جاتی ہے اور کیفیات بحث کو عارض ہیں اس لئے علمِ مُناظرہ کا موضوع بحث ہے۔

اجزاءِ بحث کا بیان

فاضل ماتن نے فرمایا کہ اجزاءِ بحث تین ہیں (۱) مبادی (۲) اوساط (۳) مقاطع، ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) مبادی: مبادی سے مراد دعوٰی کو متعین کرنا ہے۔ اگر دعوٰی میں کوئی پوشیدگی ہو تو مُناظرہ شروع کرنے سے پہلے مدعی سے اس کی وضاحت طلب کی جائے پھر اس وضاحت کے مطابق مُناظرہ کیا جائے تاکہ دورانِ مُناظرہ کوئی جھگڑا واقع نہ ہو۔ شارح فرماتے ہیں کہ دعوٰی کی تعیین اس لئے بھی ضروری ہے کہ جب تک دعوٰی متعین نہیں ہوگا اس وقت تک یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ معلل کی دلیل اس کے دعوٰی کو ثابت کرنے والی ہے یا نہیں۔ مثلاً کوئی شخص یہ دعوٰی کرے کہ اللہ تعالٰی کے سوا کوئی بھی غیب نہیں جانتا تو اس کے دعوٰی میں یہ پوشیدگی ہے کہ اللہ تعالٰی کے سوا ذاتی طور پر غیب کوئی نہیں جانتا یا اللہ تعالٰی کی عطا سے بھی کوئی نہیں جانتا اب اگر مدعی کہے کہ اللہ تعالٰی کے سوا ذاتی طور پر غیب کوئی نہیں جانتا تو اس پر مُناظرہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ بات اس کے مدِ مُقابل کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ اللہ تعالٰی کے سوا ذاتی طور پر غیب کوئی نہیں جانتا۔ ہاں

اگر مدعی یہ دعویٰ کرے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا نہ عطائی طور پر کوئی غیب جانتا ہے اور نہ ذاتی تو اب مناظرہ ہوگا اور مدعی پر لازم ہوگا کہ وہ مخلوق سے ذاتی علمِ غیب کی نفی بھی ثابت کرے اور عطائی علمِ غیب کی نفی بھی۔ اب چونکہ مدعی کا دعویٰ متعین ہے لہٰذا اگر وہ دلیل میں یہ آیت پیش کرے قُلْ لَّا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ ؕ تم فرماؤ غیب نہیں جانتے جو کچھ آسمانوں میں ہیں اور زمین میں مگر اللہ تعالیٰ (سورۂ نمل آیت نمبر ۶۵) تو سائل اس کو کہہ سکتا ہے کہ تمہاری تقریب اس وقت تک تام نہ ہوگی جب تک کہ تم یہ ثابت نہ کرو کہ اس آیت میں لفظِ غیب اپنے اطلاق پر ہے۔ اور تم یہ ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ جمہور مفسرینِ کرام نے اس سے ذاتی غیب مراد لیا ہے لہٰذا تمہاری یہ دلیل تمہارے دعویٰ کو ثابت کرنے والی نہیں ہے۔ اور مثلاً کوئی شخص دعویٰ کرے کہ اذان سے پہلے صلوٰۃ وسلام پڑھنا ناجائز ہے تو اس کے دعویٰ میں بھی پوشیدگی ہے لہٰذا سائل اس سے پوچھے کہ ناجائز ہونے سے تمہاری مراد کیا ہے؟ ناجائز کا لفظ تو حرام پر بھی بولا جاتا ہے مکروہ تحریمی اور(۱) مکروہ تنزیہی پر بھی، تم ان میں سے کون سی چیز مراد لیتے ہو۔ پس اگر مدعی کہے کہ میں اس کو بدعت سمجھتا ہوں اس وجہ سے ناجائز کہہ رہا ہوں تو سائل اس سے پوچھے کہ کیا تمہارے نزدیک ہر بدعت ناجائز ہوتی ہے اگر وہ کہے ہاں! تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ ہر بدعت کو ناجائز ثابت کرے۔ اور اگر وہ کہے میں اس کو مکروہ تحریمی سمجھتا ہوں تو سائل اس سے پوچھے کہ مکروہ تحریمی کی تعریف کیا ہے اور وہ کس درجہ کی دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ غرضیکہ مدعی جب تک اپنے دعویٰ کو واضح طور پر متعین نہ کر دے اس وقت تک مُناظرہ شروع نہیں کرنا چاہئے۔

(۲) اوساط: اوساط سے مراد وہ دلائل ہیں جو مُناظرہ کے دوران پیش کئے جاتے ہیں۔ یہاں دو باتیں ضروری ہیں ایک یہ کہ ہر مُناظر ایسے دلائل پیش کرے جو اس کے دعویٰ کے مطابق ہوں۔ مثلاً ایک شخص اذان سے پہلے صلوٰۃ وسلام پڑھنے کو حرام یا مکروہ تحریمی سمجھتا ہے تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس درجہ کی دلیل پیش کرے جس سے حرام یا مکروہ تحریمی ثابت کی جا سکتی ہو۔ دوسری یہ کہ دورانِ مُناظرہ ایسی کتابوں کا حوالہ پیش کیا جائے جو فریقین کے نزدیک مسلم ہوں بلکہ بہتر یہ ہے کہ مُناظرہ شروع کرنے سے پہلے ایسی کتابوں کا تعین کیا جائے کیونکہ دورانِ مُناظرہ اگر فریق اول سی

(۱) یعنی عرفِ عام میں مکروہ تنزیہی کو بھی ناجائز سمجھا جاتا ہے ورنہ محققین کے نزدیک ناجائز کا لفظ صرف حرام اور مکروہ تحریمی پر بولا جاتا ہے اور مکروہ تنزیہی ناجائز نہیں ہوتا بلکہ خلافِ اولیٰ ہوتا ہے۔ ۱۲ منہ

ایسی کتاب کا حوالہ پیش کرے جو فریقِ ثانی کو منظور نہ ہو تو مُناظرہ مجادلہ میں تبدیل ہو جائیگا۔

(۳) مَقاطع: مقاطع سے مراد وہ مقدمات ہیں جن پر بحث اختتام پذیر ہو۔ یہ مقدمات دو قسم کے ہوتے ہیں یا تو مقدمات بدیہیہ ہوں گے جن کا انکار مکابر کے سوا کوئی نہیں کرے گا یا مقدمات ظنیہ ہوں گے لیکن مدِّ مُقابل کے نزدیک مسلم ہوں گے۔ الغرض مُناظرہ دراصل اختتام پذیر اس وقت ہوتا ہے جب مدِّ مُقابل اپنے دعوے کا غلط ہونا اور اپنے مخالف کے دعوے کا حق ہونا تسلیم کرے خواہ اس پر ایک گھنٹہ لگے یا دو گھنٹے یا دس گھنٹے۔ اختتامِ مُناظرہ کیلئے وقت کوئی مُعیّن نہیں ہے۔ لیکن آج کل چونکہ حق پسند مناظر بہت کم ہیں اور مجادلوں کی کثرت ہے اس لئے مناظرے کیلئے وقت مقرر کیا جاتا ہے اور وقت کے ختم ہونے پر فریقین کے دلائل کا موازنہ کیا جاتا ہے جس کے دلائل حق معلوم ہوتے ہیں اس کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے۔

شارح علاّمہ نے مقدماتِ ضروریہ کے ساتھ مُسلّمہ عِنْدَالْخَصْم کی قید نہیں لگائی صرف مقدماتِ ظنیہ کے ساتھ یہ قید لگائی ہے کیونکہ مقدمات بدیہیہ بہر حال مسلم ہی ہوتے ہیں خواہ ان کو مدِ مُقابل تسلیم کرے یا نہ کرے۔ کیونکہ مقدماتِ بدیہیہ کا انکار مکابر کے سوا کوئی نہیں کرتا۔ لہٰذا اگر بحث اس حد کو پہنچ جائے کہ ایک مُناظر کے دلائل مقدماتِ بدیہیہ پر مشتمل ہوں اس کے باوجود دوسرا مناظر بحث کر رہا ہو یعنی ان مقدماتِ بدیہیہ کو تسلیم نہ کرتا ہو تو اس کو مکابر سمجھ کر علیحدہ کر دینا چاہئے اور مُناظرہ کو ختم کر کے پہلے مناظر کے حق میں فیصلہ دے دینا چاہئے۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ فِيْمَا نُقِلَ عَنْهُ اِعْلَمْ اَنَّ الْوَاجِبَ عَلَى السَّائِلِ اَنْ يُّطَالِبَ اَوَّلاً مَا اَمْكَنَهٗ مِنْ تَعْرِيْفِ مُفْرَدَاتِ الْمُدَّعٰى وَتَعْيِيْنِ الْبَحْثِ وَتَمْيِيْزِهٖ عَنْ سَائِرِ الْاَحْوَالِ كَمَا اِذَا ادَّعَى الْمُعَلِّلُ اَنَّ النِّيَّةَ لَيْسَتْ بِشَرْطٍ فِى الْوُضُوْءِ فَيَنْبَغِىْ لِلسَّائِلِ اَنْ يَّقُوْلَ مَا النِّيَّةُ وَمَا الشَّرْطُ وَمَا الْوُضُوْءُ فَقَالَ الْمُعَلِّلُ اَلنِّيَّةُ قَصْدُ اِسْتِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ اَوْ قَصْدُ اِمْتِثَالِ الْاَمْرِ وَالشَّرْطُ اَمْرٌ خَارِجٌ يَّتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشَّيْئُ وَغَيْرُ مُؤَثِّرٍ فِيْهِ وَالْوُضُوْءُ غَسْلُ الْاَعْضَاءِ الثَّلٰثَةِ وَمَسْحُ الرَّأْسِ ثُمَّ يَقُوْلُ السَّائِلُ عَدَمُ شَرْطِ النِّيَّةِ بِاَىِّ مَذْهَبٍ وَّاَىِّ قَوْلٍ فَيَقُوْلُ الْمُعَلِّلُ بِمَذْهَبِ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ خِلَافًا لِّلشَّافِعِىِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَمَّ كَلَامُهٗ.

ترجمہ مع توضیحات: پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس (منہیہ) میں فرمایا جو ان سے نقل کیا گیا۔

بریں کہ سائل پر واجب ہے کہ جس قدر ممکن ہو پہلے (مدعی سے اس کے) دعوی کے مفردات کی تعریف کا مطالبہ کرے اور بحث کو معین کرنے کا اور اس کو باقی احوال سے جدا کرنے کا مطالبہ کرے۔) جیسا کہ جب معلل دعوی کرے کہ نیت وضو میں شرط نہیں ہے تو سائل کیلئے واجب ہے کہ کہے نیت کیا ہے؟ اور شرط کیا ہے؟ اور وضو کیا ہے؟ پس معلل کہے کہ نیت نماز کے واجب ہونے کو طلب کرنے کا ارادہ ہے یا حکم (الٰہی) کو بجالانے کا ارادہ ہے۔ اور شرط ایسا امر خارج ہے جس پر شی موقوف ہو اور (وہ شرط) اس (شی) میں مؤثر نہ ہو۔ اور وضو تین اعضاء کا دھونا اور سر کا مسح کرنا ہے۔ پھر سائل کہے کہ نیت کا شرط نہ ہونا کس مذہب میں ہے اور کس قول کے ساتھ ہے؟ پس معلل کہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب میں امام شافعی رحمہ اللہ کے (مذہب کے) خلاف۔ مصنف کا کلام پورا ہو گیا۔

شرح: دعوٰی کے مفردات اور بحث کی تعیین کا بیان

فاضل ماتن رحمہ اللہ اس عبارت میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مُناظرہ کے اہم اصول میں سے ایک اصل یہ بھی ہے کہ معلل جب اپنا دعوٰی پیش کرے تو سائل کو چاہئے کہ اس کی پوری وضاحت معلل سے طلب کرے تاکہ بعد میں معلل کو انکار کی گنجائش نہ ہو اور تاکہ بحث بآسانی کم وقت میں طے ہو جائے۔ دعوٰی کی وضاحت طلب کرنے میں چند باتیں ضرور ملحوظ رکھے۔

(۱) دعوٰی کے مفردات کی تعریف کا مطالبہ کرے۔ مثلاً کسی نے دعوٰی کیا کہ نیت وضو میں شرط نہیں ہے تو اس سے پوچھے نیت کیا ہے، شرط کیا ہے، وضو کیا ہے؟ ۔مگر اس بات کی ضرورت دو صورتوں میں پیش آتی ہے ایک یہ کہ سائل کو ان مفردات کا علم نہ ہو دوسری یہ کہ مدعی کے دعوٰی میں کئی معانی کا احتمال ہو۔ اگر سائل کو ان مفردات کا علم نہ ہو تو اس پر واجب ہے کہ معلل سے ان کی تعریف کا مطالبہ کرے۔ اور اگر اس کو علم تو ہو مگر مدعی کے دعوٰی میں کئی معانی کا احتمال ہو تو اس صورت میں اس کیلئے جائز ہے کہ معلل سے دعوٰی کے مفردات کی تعریف کا مطالبہ کرے تاکہ معلل اپنے دعوٰی پر جو دلیل لائے سائل کو اس کی صحت یا فساد کا علم ہو سکے۔ اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں تو مفردات کی تعریف کا مطالبہ مکابرہ یا مجادلہ ہوگا۔ شارح علاّمہ کی آنے والی عبارت اِعْلَمْ اَنَّ وُجُوْبَ الطَّلَبِ الخ کا یہی محمل ہے فَافْهَمْ. پھر ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت (یعنی یہ

کہ سائل کو ان مفردات کا علم نہ ہو) واضح ہے اس پر مثال دینے کی حاجت نہیں ہے۔ رہی دوسری صورت یعنی یہ کہ مدعی کے دعوٰی میں کئی معانی کا احتمال ہو۔ تو اس کی مثال یہ ہے کہ مدعی کہے کہ آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو لازم ہوتا ہے۔ تو مدعی کے اس دعوٰی میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہاں وضو سے لُغوی وضو مراد ہو یعنی ہاتھ دھونا اور کلی کرنا۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہاں وضو سے اصطلاحی وضو مراد ہو یعنی اعضائے ثلاثہ منہ، ہاتھ اور پاؤں دھونا اور سر کا مسح کرنا وغیرہ۔ لہٰذا اب سائل کیلئے جائز ہے کہ مدعی سے وضو کی تعریف پوچھے پس اگر مدعی اصطلاحی وضو کی تعریف بتائے تو یہ متعین ہو جائے گا کہ یہاں وضو سے مدعی کی مراد اصطلاحی وضو ہے۔ لہٰذا اب اگر وہ اپنے دعوے پر یہ دلیل لائے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے گوشت کھا کر وضو کیا ہے۔ تو سائل کو اس کی دلیل کا فساد معلوم ہو جائے گا۔ لہٰذا وہ اس پر نقض وارد کرتے ہوئے کہے گا کہ تمہاری دلیل سے تخلف لازم آتا ہے کیونکہ نبی پاک ﷺ نے بعض دفعہ آگ کی پکی ہوئی چیزوں کو کھا کر وضو نہیں فرمایا۔ لہٰذا پیش کردہ حدیث میں وضو لُغوی معنی میں مستعمل ہے اور اس سے فقط ہاتھ دھونا اور کلی کرنا مراد ہے اس سے اصطلاحی معنی مراد نہیں کیونکہ یہ تخلف اور فساد کو مستلزم ہے۔ دیکھئے! اگر سائل مدعی سے وضو کی تعریف نہ پوچھتا تو عین ممکن تھا کہ دورانِ مُناظرہ مدعی اپنے بیان کو اصطلاحی معنی سے لُغوی معنی کی طرف پھیر دیتا اور یہ سائل کیلئے پریشانی کا باعث بنتا۔ اس لئے اگر دعوٰی کے مُفردات میں کئی معانی کا احتمال ہو تو سائل کو چاہئے کہ ان کی تعریف مدعی سے پوچھے۔

(۲) بحث کی تعیین کا مطالبہ کرے یعنی ایک مسئلہ کے کئی پہلو ہوتے ہیں پس سائل مدعی سے مطالبہ کرے کہ تم اس مسئلہ کے جس پہلو پر بحث کرنا چاہتے ہو اس کو متعین کرو۔ مثلاً دو مناظر نماز میں رفع یدین کے مسئلہ پر مُناظرہ کرنا چاہتے ہیں اور ان میں سے مدعی رفع یدین کا مُثبت ہے۔ تو سائل اس کو کہے کہ رفع یدین کے مسئلہ میں کئی پہلو ہیں مثلاً (۱) رفع یدین کرنا سنت ہے (۲) رفع یدین نہ کرنے والے سنت سے خارج ہیں (۳) رفع یدین کے منکر سنت سے خارج ہیں تم ان میں سے کس پہلو پر بحث کرنا چاہتے ہو۔ پس اگر وہ کہے کہ میں ان تمام پہلوؤں سے بحث کرنا چاہتا ہوں تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ ان تمام پہلوؤں سے اپنے مدعا کو ثابت کرے۔ اگر کسی ایک پہلو کو اختیار کرے تو صرف اسی پہلو سے مدعا کو ثابت کرنا اس پر لازم ہوگا۔

(۳) بحث کو باقی احوال سے جدا کرنے کا مطالبہ کرے یعنی مدعی کے دعوٰی میں اگر ایسی

مدعی ہو کہ دوران بحث غلط مبحث اور طول بحث کا اندیشہ ہو تو سائل اس سے دعوای کو اس طرح
واضح کرنے کا مطالبہ کرے کہ غلط مبحث اور طول بحث نہ رہے۔ مثلاً علمِ غیب کے مسئلہ پر مناظرہ
ہو اور مدعی تمام مخلوق سے علمِ غیب کی نفی کا دعوای کرے تو سائل اس سے پوچھے کہ تم تمام مخلوق سے
علم غیب ذاتی کی نفی کے قائل ہو یا علمِ غیب عطائی کو بھی منفی مانتے ہو؟ تمہارے نزدیک مخلوق سے
علم غیب عطائی کی نفی کرنا اصولی مسئلہ ہے یا فروعی؟ جو شخص مخلوق کیلئے علمِ غیب عطائی کا قائل ہو تم
اس کو مسلمان مانتے ہو یا کافر و مشرک؟ جب مدعی اپنے دعوای میں ان تمام باتوں کی وضاحت
کردے تو اس وقت مُناظرہ شروع کرنا چاہئے۔ اسی طرح اگر رفع یدین کے مسئلہ پر مُناظرہ ہو
اور مدعی رفع یدین کا مثبت ہو تو سائل اس سے پوچھے کہ تمہارے نزدیک صرف رفع یدین کرنا سنت
ہے یا رفع یدین نہ کرنا بھی سنت ہے؟ تم رفع یدین نہ کرنے والے کو سنی مانتے ہو یا اہل سنت سے
خارج مانتے ہو؟ تمہارے نزدیک رفع یدین نہ کرنے والا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا متبع ہے
یا آپ کا مخالف؟ تمہارے نزدیک رفع یدین کا مسئلہ اصولی ہے یا فروعی؟ جب مدعی اپنے دعوای
میں ان تمام باتوں کی وضاحت کردے تو اس وقت مُناظرہ شروع کرنا چاہئے۔ آج کل چونکہ
تعصب اور ہٹ دھرمی کا دور دورہ ہے اس لئے ضروری ہے کہ ان تمام باتوں کی وضاحت مدعی
سے لکھوالی جائے تاکہ بعد میں اس کو انکار کی گنجائش نہ رہے۔

اِعلم اَنَّ وُجُوبَ الطّلب اِنَّمَا هُوَ اِذَا لَمْ يَكُنْ مَعْلُوْمًا لِلسَّائِلِ لِاَنَّ الطَّلَبَ مَعَ الْعِلْمِ مُكَابَرَةٌ اَوْ مُجَادَلَةٌ كَمَا سَبَقَ وَقَوْلُهُ اَمْكَنَهُ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ بَعْضَ الْاَشْيَاءِ لَا يَجُوْزُ طَلَبُهُ مِنَ النَّاقِلِ كَالدَّلِيْلِ عَلَى الْمَنْقُوْلِ اَوْ عَلٰى مُقَدَّمَةٍ مِّنْ مُقَدَّمَاتِ الدَّلِيْلِ الَّذِىْ نَقَلَهُ مَعَهُ وَاَمَّا اِذَا تَصَدّٰى لِاِثْبَاتِ الْمَنْقُوْلِ فَيَجُوْزُ ذَالِكَ مِنْهُ لِاَنَّهُ حِيْنَئِذٍ اَخَذَ مَنْصَبَ الْمُدَّعِىْ وَالْمُسْتَدِلِّ فَيُؤَاخَذُ بِمَا يُؤَاخَذَانِ بِهٖ ثُمَّ قَوْلُهُ فَيَنْبَغِىْ يُنَافِىْ قَوْلَهُ الْوَاجِبُ عَلَى السَّائِلِ ظَاهِرًا لِاَنَّ الْوَاجِبَ مَا لَا يَجُوْزُ تَرْكُهُ وَمَا يَنْبَغِىْ يَجُوْزُ تَرْكُهُ وَاِنْ تَاَمَّلْتَ بِاِمْعَانِ النَّظَرِ يَظْهَرُ لَكَ عَدَمُ التَّنَافِىْ لِاَنَّ الْمُحَقِّقِيْنَ كَثِيْرًا مَا يُعَبِّرُوْنَ بِاللَّائِقِ عَنِ الْوَاجِبِ مَعَ اَنَّهُ فِى التَّعْبِيْرِ بِهٖ عَنْهُ اِشَارَةٌ اِلٰى مَا سَتَعْرِفُ مِنْ اَنَّهُ يَنْبَغِىْ اَنْ لَا يَكُوْنَ اَحَدُ الْمُتَخَاصِمَيْنِ فِىْ غَايَةِ الرَّدَاءَةِ وَلِاَنَّ هٰذِهِ الْاَشْيَاءَ ظَاهِرَةٌ لَا تَكُوْنُ مَجْهُوْلَةً اِلَّا لِمَنْ كَانَ اَسْوَءَ الْحَالِ

ترجمہ مع توضیحات: جاننا چاہئے کہ (جن چیزوں کا ذکر مصنف علیہ الرحمۃ نے منہیہ میں فرمایا ان کے) طلب کا واجب ہونا محض اس وقت ہے جب (یہ چیزیں) سائل کو معلوم نہ ہوں۔ کیونکہ جاننے کے باوجود (کسی چیز کا) طلب کرنا مکابرہ یا مجادلہ ہے جیسا کہ پہلے (تصحیح العقل کی تمہید میں) گزرا ہے۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ کا قول امکنہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی ہیں جن کی طلب ناقل سے جائز نہیں ہے۔ جیسے منقول پر دلیل (طلب کرنا) یا دلیل کے ان مقدمات میں سے کسی مقدمہ پر (دلیل طلب کرنا) جس کو (ناقل نے) اس (منقول) کے ساتھ نقل کیا ہو۔ اور بہرحال جب (ناقل) منقول کے اثبات کے درپے ہو تو یہ (طلب) اس سے جائز ہے۔ کیونکہ اس وقت وہ مدعی اور مستدل کا منصب لے لیتا ہے لہٰذا اس سے اس چیز کا مواخذہ کیا جائے گا جس کا مواخذہ ان دونوں سے (یعنی مدعی اور مستدل سے) کیا جاتا ہے پھر مصنف کا قول فینبغی اس کے قول الواجب علی السائل کے بظاہر منافی ہے کیونکہ واجب وہ چیز ہے جس کا ترک جائز نہیں اور جو ینبغی ہے اس کا ترک جائز ہے۔ اور اگر آپ گہری نظر سے سوچیں گے تو آپ کیلئے منافی نہ ہونا ظاہر ہو جائے گا۔ کیونکہ محققین بسا اوقات واجب کو مناسب کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اس کے ساتھ یہ (بات بھی قابلِ غور ہے) کہ اس کو اس کے ساتھ تعبیر کرنے میں (یعنی واجب کو ینبغی کے ساتھ تعبیر کرنے میں) اس بات کی طرف اشارہ ہے جو عنقریب آپ پہچان لیں گے۔ یعنی یہ (بات) کہ مناسب یہ ہے کہ دونوں مناظروں میں سے ایک انتہائی کمزور حالت میں نہ ہو کیونکہ یہ چیزیں (یعنی دعوٰی کے مفردات کی تعریفات وغیرہ) ظاہر ہیں نا معلوم نہیں ہوتیں مگر اس شخص کیلئے جو (علم میں) انتہائی کمزور حالت والا ہو۔

شرح: مصنف علیہ الرحمۃ کے منہیہ کی عِبارت پر شارح کا تبصرہ

اس عبارت میں شارح علاّمہ نے ماتن کے منہیہ سے نقل کردہ عبارت کے مختلف اجزاء پر تبصرہ کیا ہے شارح کے اس تبصرہ کا ماحصل درج ذیل ہے۔

فاضل ماتن نے فرمایا سائل پر واجب ہے کہ جس قدر ممکن ہو مدعی سے اس کے دعوٰی کے مفردات کی تعریف، بحث کی تعیین اور بحث کو باقی احوال سے جدا کرنے کا مطالبہ کرے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ مطالبہ اس وقت واجب ہے جب سائل کو یہ چیزیں معلوم نہ ہوں کیونکہ جاننے

ہو، کسی چیز کا مطالبہ کرنا مکابرہ یا مجادلہ ہے اور مقصود مناظرہ کرنا ہے نہ کہ مکابرہ اور مجادلہ
محشی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ یہ مطالبہ عدم علم کی بناء پر ہو۔ کیونکہ یہ بھی
ممکن ہے کہ سائل ان چیزوں کو جاننے کے باوجود محض اس غرض سے ان کا مطالبہ کرے تاکہ اسے
معلوم ہو سکے کہ دعوای کے اطراف کیسے متصور ہو سکتے ہیں اور مدعی نے ان سے کیا چیز مراد لی ہے۔
تاکہ مدعی اپنے دعوای پر جو دلیل لائے اس کی صحت اور فساد کو سائل معلوم کر سکے۔ لہذا وجوب
کو عدم علم کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے۔ پھر اس کا جواب یوں دیا ہے کہ وجوب کو سائل کے عدم
علم کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے۔ رہا دعوای کے اطراف کو معلوم کرنے کیلئے اس کا مطالبہ تو یہ واجب
نہیں بلکہ جائز ہے بشرطیکہ اس امتحان سے اظہار صواب مقصود ہو۔ ماتن نے منہیہ میں فرمایا جس
قدر ممکن ہو (سائل مدعی سے ان چیزوں کا مطالبہ کرے۔) شارح فرماتے ہیں کہ اس ماامکنہ میں
اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ناقل سے بعض چیزوں کا مطالبہ جائز نہیں ہے جیسے منقول پر دلیل
طلب کرنا۔ کیونکہ ناقل کا منصب استدلال نہیں ہے۔ یا ناقل نے منقول عبارت کے ساتھ کوئی
دلیل بھی نقل کردی ہو تو اس دلیل کے کسی مقدمہ پر منع وارد کر کے دلیل طلب کرنا کہ یہ چیزیں
جائز نہیں ہیں۔ ہاں اگر ناقل نے کوئی چیز نقل کر کے اس کو دلیل سے ثابت کرنے کی ذمہ داری لے
لی تو اب چونکہ اس نے مدعی اور مستدل کا منصب غصب کرلیا لہٰذا اب اس سے ان تمام باتوں
کا مطالبہ ہوگا جن کا مطالبہ مدعی اور مستدل سے ہوتا ہے۔

فاضل ماتن نے اس عبارت کے شروع میں فرمایا کہ سائل پر واجب ہے کہ ان چیزوں کا مطالبہ کرے پھر آگے فرمایا **فینبغی للسائل ان یقول ماالنیة** الخ. پس سائل کیلئے مناسب ہے کہ یوں کہے نیت کیا ہے الخ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ واجب اس کو کہتے ہیں جس کا چھوڑنا جائز نہ ہو اور **ینبغی** (مناسب) وہ چیز ہے جس کا چھوڑنا جائز ہو پس واجب اور **ینبغی** ایک دوسرے کے منافی ہوئے۔ جب یہ ایک دوسرے کے منافی ہیں تو ماتن علیہ الرحمۃ نے واجب کو **ینبغی** کے ساتھ کیوں تعبیر فرمایا؟ تو شارح علیہ الرحمۃ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ واجب اور **ینبغی** میں بظاہر اگرچہ منافاۃ ہے لیکن چونکہ محققین کی عادت ہے کہ وہ واجب کو **ینبغی** کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں تو فاضل ماتن نے محققین کی عادت کے مطابق واجب کو **ینبغی** کے ساتھ تعبیر فرمایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ واجب کو **ینبغی** کے ساتھ تعبیر کرنے میں ایک

اہم بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں مناظروں میں سے کسی کو ایسی کمزور حالت میں نہیں ہونا چاہئے کہ اس کی حالت دیکھ کر ایسی واضح چیزوں کے مطالبہ کو واجب جانے۔ بلکہ یہاں واجب بمعنی مناسب ہے کیونکہ یہ چیزیں ایسی ظاہر اور واضح ہیں کہ انتہائی کمزور حالت مناظر کے سوا کسی مناظر کے آگے نامعلوم ہو نہیں سکتیں۔ اور ایسے کمزور حالت والے شخص کو مناظرہ کا حق حاصل نہیں ہے۔ چونکہ واجب کو بمعنی کے ساتھ تعبیر کئے بغیر اس اہم بات کی طرف اشارہ نہیں ہوسکتا تھا اس لئے واجب کو بمعنی کے ساتھ تعبیر فرمایا۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ قُدِّسَ سِرُّهُ فِي الْحَاشِيَةِ ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ الْمُعَلِّلَ مَادَامَ فِيْ تَعْرِيْفِ الْاَقْوَالِ وَالتَّحْرِيْرِ لَايَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ الْمَنْعُ كَمَا اِذَا قَالَ الْمُعَلِّلُ الزَّكٰوةُ وَاجِبَةٌ فِيْ حُلِيِّ النِّسَاءِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَلَيْسَتْ بِوَاجِبَةٍ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فَلَايُقَالُ لَهُ لِمَ قُلْتَ اِنَّهَا وَاجِبَةٌ لِاَنَّهُ ذَكَرَ الْقَوْلَ بِطَرِيْقِ الْحِكَايَةِ لَابِطَرِيْقِ الْاِدِّعَاءِ وَلَادَخْلَ فِي الْحِكَايَاتِ اِلَّا اِذَا نَقَلَ شَيْئًا وَاَخْطَاَ فِي النَّقْلِ فَحِيْنَئِذٍ يَجُوْزُ طَلَبُ تَصْحِيْحِ النَّقْلِ اَوْعَرَّفَ شَيْئًا وَلَمْ يَكُنْ تَعْرِيْفُهُ جَامِعًا اَوْمَانِعًا فَيَجُوْزُ اَنْ يُّطْلَبَ الطَّرْدُ وَالْعَكْسُ فَلَايَجُوْزُ الدَّخْلُ اِذَاكَانَ جَامِعًا وَّمَانِعًا تَمَّ كَلَامُهُ وَالْمُرَادُ بِكَوْنِهِ جَامِعًا وَّمَانِعًا عِلْمُ الْمُخَاطَبِ بِهِمَا لِاَنَّهُ كَثِيْرًا مَّا يَكُوْنُ الْحَدُّ جَامِعًا وَّلَايَعْلَمُ السَّائِلُ فَيَطْلُبُ وَيَجُوْزُ طَلَبُهُ بِالْاِتِّفَاقِ

ترجمہ مع توضیحات: مُصنّف قدس سرہ نے حاشیہ میں فرمایا (یعنی رسالہ شریفیہ پر بطور منہیہ جو حاشیہ لکھا اس میں فرمایا۔) پھر جاننا چاہئے کہ معلل جب تک اقوال کی تعریف اور تحریر میں ہو تو اس پر منع متوجہ نہیں ہوگی۔ جیسا کہ جب معلل کہے: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورتوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ تو اس کو یوں نہیں کہا جائے گا تم نے کیوں کہا کہ زکوٰۃ واجب ہے۔ کیونکہ اس نے (امام صاحب کے) قول کو بطریق حکایت ذکر کیا ہے نہ کہ دعوی کرنے کے طور پر اور حکایات میں کوئی دخل (یعنی کوئی اعتراض) نہیں ہے مگر جب کہ کوئی چیز نقل کرے اور نقل میں غلطی کرے تو اس وقت تصحیح نقل کا طلب کرنا جائز ہے۔ یا کسی چیز کی تعریف کرے اور اسکی تعریف جامع یا مانع نہ ہو تو جائز ہے کہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا طلب کیا جائے لہٰذا جب تعریف جامع اور مانع ہو تو اعتراض جائز

یہاں ہے مصنف رحمہ اللہ کا کلام پورا ہو گیا۔ اور تعریف کے جامع اور مانع ہونے سے مراد طالب کا ان دونوں کو (یعنی جامع اور مانع ہونے کو) جان لینا ہے۔ کیونکہ بسا اوقات تعریف جامع ہوتی ہے اور سائل (اس کو) نہیں جانتا پس طلب کرتا ہے اور اس کا طلب بالاتفاق جائز ہوتا ہے۔

شرح: ناقل اور تعریف کرنے والے پر کب اعتراض جائز ہے؟

اس عبارت میں فاضل ماتن نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ معلل جب تک اقوال کی تعریف اور تحریر میں رہے اس وقت تک اس پر اعتراض کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر نقل میں غلطی کرے یعنی کسی کتاب کا غلط حوالہ پیش کرے یا کسی چیز کی غلط تعریف کرے تو اس وقت اعتراض کرنا درست ہے۔ اقوال کی تحریر سے مباحث کو معین اور مُشخص کرنا مراد ہے، باقی عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

پہلی بحث مُناظرہ میں ہونے والی بحث کی ترتیب اور طریقہ کے بیان میں

(فَلْنَشْرَعْ) اَیْ لَمَّا فَرَغْنَا مِنْ بَیَانِ الْمُقَدَّمَۃِ وَ بَیَانِ اَجْزَاءِ الْبَحْثِ بَعْدَ ذِکْرِ التَّعْرِیْفَاتِ وَبَیَانِ اَجْزَاءِ الْبَحْثِ (فِی الْاَبْحَاثِ) وَھِیَ تِسْعَۃٌ (اَلْبَحْثُ الْاَوَّلُ فِی بَیَانِ طَرِیْقِ الْبَحْثِ وَتَرْتِیْبِہِ الطَّبْعِیِّ) فِی التَّقْدِیْمِ وَالتَّاخِیْرِ وَالتَّرْتِیْبُ فِی اللُّغَۃِ جَعْلُ کُلِّ شَیْئٍ فِیْ مَرْتَبَتِہٖ وَفِی الْاِصْطِلَاحِ جَعْلُ الْاَشْیَاءِ الْمُتَعَدِّدَۃِ بِحَیْثُ یُطْلَقُ عَلَیْھَا الْاِسْمُ الْوَاحِدُ وَیَکُوْنُ لِبَعْضِھَا نِسْبَۃٌ اِلَی الْبَعْضِ بِالتَّقْدِیْمِ وَالتَّاخِیْرِ وَاَرَادَ بِالتَّرْتِیْبِ الطَّبْعِیِّ التَّرْتِیْبَ الَّذِیْ یَقْتَضِیْ طَبْعِیَّۃُ الْبَحْثِ اَنْ یَکُوْنَ عَلَیْہِ وَھُوَ مَافَصَّلَہٗ بِقَوْلِہٖ (یَلْتَزِمُ) الْخَصْمُ (الْبَیَانَ بَعْدَ الْاِسْتِفْسَارِ) اَیْ بَعْدَ مَا یُطْلَبُ بَیَانُہٗ مِنْ تَعْیِیْنِ الْمُدَّعٰی لِاَنَّہٗ لَوِ اشْتَغَلَ بِالْبَیَانِ قَبْلَ الطَّلَبِ یُعَدُّ عَبَثًا (وَیُوَاخَذُ) اَیِ الْخَصْمُ اِذَا کَانَ عَلٰی صِیْغَۃِ الْمَجْھُوْلِ اَوِ السَّائِلُ اِذَا کَانَ مَبْنِیًّا لِلْفَاعِلِ (بِتَصْحِیْحِ النَّقْلِ) اَیْ بَیَانِ صِحَّۃِ نِسْبَۃِ مَا نَسَبَ اِلَیْہِ مِنْ کِتَابٍ اَوْ ثِقَۃٍ اِنْ نَقَلَ شَیْئًا مِثَالُہٗ اِذَا قَالَ نَاقِلٌ قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ اَلنِّیَّۃُ لَیْسَتْ بِشَرْطٍ فِی الْوُضُوْءِ یَقُوْلُ السَّائِلُ مَا النِّیَّۃُ وَمَا الشَّرْطُ وَمَا الْوُضُوْءُ فَبَعْدَ مَا بَیَّنَ تَعَارِیْفَھَا کَمَا مَرَّ یُوَاخَذُ بِتَصْحِیْحِ النَّقْلِ بِاَنْ یُقَالَ لَہٗ مِنْ اَیْنَ تَنْقُلُ اَنَّہٗ قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ ذٰلِکَ فَیَقُوْلُ النَّاقِلُ قَدْ صَرَّحَ بِہٖ فِی الْھِدَایَۃِ لٰکِنَّ فِیْ زَمَانِنَا لَمَّا نَشَأَ الْکِذْبُ وَالْمُجَادَلَۃُ وَالْمُکَابَرَۃُ لَایَکْفِیْ

هٰذَاالْقَوْلُ بَلْ لَابُدَّ مِنْ اَنْ يُؤَدِّيَ مَانَقَلَهُ۔

ترجمہ مع توضیحات: پس چاہئے کہ ہم شروع ہوں یعنی جب ہم مقدمہ اور اجزاء بحث کے بیان سے فارغ ہوئے تو تعریفات کے ذکر اور اجزاء بحث کے بیان کے بعد چاہئے کہ ہم ابحاث (کے بیان) میں شروع ہوں اور وہ (ابحاث) نو ہیں۔ پہلی بحث بحث کے طریقے اور تقدیم و تاخیر میں اس کی ترتیب طبعی کے بیان میں ہے۔ اور ترتیب لغت میں ہر شی کو اس کے مرتبہ میں رکھنے (کا نام) ہے اور اصطلاح میں متعدد اشیاء کو ایسے طریقے پر رکھنا کہ ان پر ایک نام بولا جائے اور ان میں سے بعض کیلئے بعض کی طرف تقدیم و تاخیر کی نسبت ہو اور ترتیب طبعی سے (ماتن علیہ الرحمۃ نے) وہ ترتیب مراد لی ہے جس کا بحث کی طبیعت (اس طرح) تقاضا کرتی ہو کہ بحث اس (ترتیب) پر ہو اور وہ (ترتیب) وہی ہے جس کی تفصیل (فاضل ماتن نے) اپنے (اس) قول سے کی ہے کہ مدِ مقابل سے (کوئی چیز) پوچھنے کے بعد (اس پر) بیان کرنا لازم ہوتا ہے یعنی بعد اس کے کہ مدعا کو مُعین کرنے کا بیان اس سے طلب کیا جائے (تو اس پر بیان کرنا لازم ہوتا ہے۔ اس کا مُفاد یہ ہے کہ استفسار سے پہلے بیان کرنا اس پر لازم نہیں۔) کیونکہ اگر وہ طلب سے پہلے بیان کرنے میں مشغول ہوگا تو (اس کا بیان) بے کار اور بے فائدہ شمار کیا جائے گا۔ اور خصم کا مواخذہ کیا جاتا ہے (یہ معنی اس وقت ہے جب یواخذ) مجہول کے صیغے پر ہو۔ یا (معنی یہ ہے کہ) سائل مواخذہ کرتا ہے (یہ معنی اس وقت ہے) جب (یواخذ) مبنی للفاعل ہو (یعنی خ کے کسرہ کے ساتھ معروف کے صیغہ پر ہو۔) تصحیحِ نقل کے ساتھ (خصم کا مواخذہ کیا جاتا ہے یا یہ معنی ہے کہ سائل تصحیحِ نقل کے ساتھ خصم کا مواخذہ کرتا ہے۔) یعنی اس نسبت کی صحت بیان کرنے کے ساتھ جو (نسبت) مُعلل نے اس (منقول عنہ) کی طرف کی ہے یعنی کتاب یا معتمد شخصیت (کی طرف۔) اگر خصم کوئی چیز نقل کرے (تب یہ مواخذہ ہوگا۔) اس کی مثال (یہ ہے کہ) جب ناقل کہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نیت وضو میں شرط نہیں ہے۔ تو سائل کہے کہ نیت کیا ہے؟ اور شرط کیا ہے؟ اور وضو کیا ہے؟ پس بعد اس کے کہ (مُعَلِّل) ان کی تعریفیں بیان کرے جیسا کہ (ماقبل میں) گزرا تو تصحیح نقل کے ساتھ (اس کا) مُواخذہ کیا جائے گا۔ اس طور پر کہ اس کو کہا جائے گا تم نے یہ بات کہاں سے نقل کی کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے یہ فرمایا (کہ نیت وضو میں شرط نہیں ہے۔) پس ناقل کہے (صاحب ہدایہ نے) ہدایہ میں اس کی تصریح کی ہے لیکن

زمانہ میں جب جھوٹ، مجادلہ اور مکابرہ پھیل گئے ہیں تو (صرف) یہ بات کافی نہ ہوگی
... صاحب ہدایہ نے اس کی تصریح کی ہے) بلکہ ضروری ہے کہ جس (بات) کو نقل کیا ہے وہ
... (یعنی جس کتاب کا حوالہ دے رہا ہے اس میں دکھائے۔)

شرح: ترتیب کا لغوی اور اصطلاحی معنیٰ

اس عبارت کی ابتداء میں شارح علامہ نے ترتیب کا لغوی اور اصطلاحی معنیٰ بیان کیا ہے جو کہ ترجمے سے واضح ہے لہذا اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

... مُناظرہ کے دو ابتدائی اُمور تعیینِ مُدعا اور تصحیحِ نقل سے مُتعلقہ اہم اُصول

فاضل ماتن نے اس عبارت میں مُناظرہ کے دو اہم اصول بیان کئے ہیں۔ (1) جب ہم سے اس کے مدعا کی تعیین کا مطالبہ کیا جائے تو اس پر لازم ہوجاتا ہے کہ وہ اس کی تعیین بیان کرے۔ یہاں شارح علامہ نے مدعا کا لفظ استعمال فرمایا دعوٰی کا لفظ استعمال نہیں فرمایا کیونکہ اگر دعوٰی کا لفظ استعمال کرتے تو یہ وہم پیدا ہوتا کہ مدعا کی تعیین صرف مُدّعی پر لازم ہوتی ہے سائل پر لازم نہیں ہوتی حالانکہ یہ وہم اصولِ مناظرہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ مُدّعی اگر سائل سے اس کے مُدعا کی تعیین کا مطالبہ کرے تو مُدّعی کی طلب کے بعد اس پر بھی لازم ہوجاتا ہے کہ وہ اپنے مدعا کی تعیین کرے۔ کیونکہ بعض اوقات ایک مسئلہ کے کئی پہلو ہوتے ہیں تو ایسی صورت میں مُدّعی کو اس بات کی ضرورت پیش آتی ہے کہ وہ سائل سے اس کے مدعا کی تعیین کا مطالبہ کرے تاکہ اس کو معلوم ہوجائے کہ وہ اس مسئلہ کے کس پہلو کو اختیار کرتا ہے تو اسی پہلو کے مطابق وہ اس سے بحث کرسکے۔

(۲) جب خصم کوئی چیز نقل کرے گا تو اس سے تصحیحِ نقل کا مواخذہ کیا جائے گا۔ یعنی جو قول اس نے منقول عنہ کی طرف منسوب کیا ہے اس کے بارے میں اس سے مُطالبہ کیا جائے گا کہ وہ ثابت کرے کہ یہ قول واقعی اسی کا ہے۔ مثلاً کسی معتبر کتاب میں اس کا وہ قول بعینہٖ دکھادے یا اس قول کا معنیٰ دکھادے۔ شارح علامہ نے فرمایا کہ یُؤَاخَذُ مَبْنِی لِلْفَاعِلِ بھی ہوسکتا ہے اور مَبْنِی لِلْمَفْعُوْلِ بھی۔ میں کہتا ہوں بہتر یہ ہے کہ اس کو مَبْنِی لِلْمَفْعُوْلِ پڑھا جائے کیونکہ جس طرح

سائل مدعی سے تصحیح نقل کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح جب سائل کوئی چیز نقل کرے تو مدعی بھی اس سے تصحیح نقل کا مطالبہ کرسکتا ہے اس لئے بہتر یہ ہے کہ اس کو مجہول کا صیغہ پڑھا جائے تا کہ اس کا نائب فاعل (ضمیر) خصم کی طرف راجع ہو جو کہ مدعی اور سائل دونوں کو عام ہے باقی عبارت ترجمہ سے واضح ہے۔

قَوْلُهٗ (وَبِالتَّنْبِيْهِ اَوِ الدَّلِيْلِ اِنِ ادَّعٰى بَدِيْهِيًّا خَفِيًّا اَوْ نَظَرِيًّا مَّجْهُوْلًا) اَیْ يُؤَاخَذُ بِالتَّنْبِيْهِ اِنِ ادَّعٰى بَدِيْهِيًّا خَفِيًّا كَمَا اِذَا قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ حَقِيْقَةٌ مِّنْ حَقَائِقِ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ فَيَقُوْلُ السُّوْفَسْطَائِیُّ بِاَیِّ تَنْبِيْهٍ تَقُوْلُ فَيَقُوْلُ لِاَنَّا نُشَاهِدُ الْمُشَاهِدَاتِ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ ثَابِتَةً لَّمَا نُشَاهِدُهَا اَوْ لِاَنَّكَ حَقِيْقَةٌ مِّنَ الْحَقَائِقِ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ ثَابِتًا لَمَا تَطْلُبُ مِنَّا التَّنْبِيْهَ وَيُؤَاخَذُ بِالدَّلِيْلِ اِنِ ادَّعٰى نَظَرِيًّا مَّجْهُوْلًا كَمَا اِذَا قَالَ الْمُتَكَلِّمُ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ يَقُوْلُ الْحَكِيْمُ بِاَیِّ دَلِيْلٍ تَقُوْلُ ذَالِكَ فَيَقُوْلُ لِاَنَّهٗ مُتَغَيِّرٌ وَّكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ فَهُوَ حَادِثٌ وَوَجْهُ تَقْيِيْدِ الْبَدِيْهِیِّ بِكَوْنِهٖ خَفِيًّا وَالنَّظَرِیِّ بِكَوْنِهٖ مَجْهُوْلًا لَا يَخْفٰى.

ترجمہ مع توضیحات: پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے اپنے قول وبالتنبیہ الخ کو اپنے قول بتصحیح النقل الخ پر معطوف کیا۔ اور تنبیہ یا دلیل کے ساتھ (خصم کا مواخذہ کیا جائے گا) اگر بدیہی خفی یا نظری مجہول کا دعوٰی کرے۔ یعنی اگر بدیہی خفی کا دعوٰی کرے تو تنبیہ کے ساتھ مواخذہ کیا جائے گا۔ جیسا کہ جب اہلِ حق (اہل سنت) کہے کہ اشیاء کے حقائق میں سے حقیقت ثابت ہے تو سُوفسطائی (یعنی گُمراہ فلسفی) کہے کہ آپ کس تنبیہ کے ساتھ کہتے ہیں۔ پس وہ (اہلسنت) کہے اس لئے کہ ہم مشاہدہ میں آنے والی چیزوں کا مشاہدہ کرتے ہیں پس اگر وہ ثابت نہ ہوتیں تو ہم ان کا مشاہدہ نہ کر سکتے۔ یا اس لئے کہ تو بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے پس

تنبیہ نمبر ۳۴۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے شارح کی عبارت وَيُؤَاخَذُ اَیِ الْخَصْمُ اِذَا كَانَ عَلٰى صِيْغَةِ الْمَجْهُوْلِ کا ترجمہ یوں کیا ہے اور یُؤاخذ کو مجہول پڑھا جائے تو معنٰی ہوگا مدِ مقابل (یعنی مدعی) سے باز پُرس کی جائے گی۔ اھ میں کہتا ہوں کہ خصم سے صرف مدعی مراد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ خصم کا لفظ مدعی اور سائل دونوں کو عام ہے اور یہاں مدعی کے مراد لینے پر کوئی قرینہ بھی موجود نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف قرینہ موجود ہے کیونکہ کلام تصحیحِ نقل میں ہے اور تصحیحِ نقل کا مُطالبہ مدعی اور سائل دونوں سے کیا جاتا ہے۔ فَتَدَبَّرْ۔

ثابت نہ ہوتا تو ہم سے تنبیہ طلب نہ کرتا۔ اور (خصم کا) مواخذہ دلیل کے ساتھ کیا جائے گا نظری مجہول کا دعوٰی کرے۔ جیسا کہ جب مُتکلّم کہے کہ جہان حادث ہے تو حکیم کہے کہ آپ دلیل کے ساتھ کہتے ہیں۔ تو وہ (متکلم یعنی علمِ کلام کا عالم) کہے اس لئے کہ وہ متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے پس (ثابت ہوا کہ) وہ حادث ہے۔ اور بدیہی کو اس کے خفی ہونے کے ساتھ مقید کرنے اور نظری کو اس کے مجہول ہونے کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ مخفی نہیں ہے۔

شرح: دعوٰی کی قسمیں اور ان کے احکام

امور کی ابتداءً دو قسمیں ہیں (۱) بدیہی (۲) نظری۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) بدیہی اولی (۲) بدیہی غیر اولی اس کو بدیہی خفی بھی کہتے ہیں۔ اس سے پہلے ''مُناظرہ کن امور میں ہوسکتا ہے اور کن امور میں نہیں ہوسکتا'' کے عنوان کے تحت بدیہی اولی اور غیر اولی کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ اور نظری کی دو قسمیں ہیں (۱) نظری معلوم (۲) نظری مجہول۔ نظری معلوم وہ اُمور ہیں جو بغیر استدلال کے محض غور وفکر سے حاصل ہوں۔ جیسے عالم کا متغیر ہونا نظری معلوم امور میں سے ہے کیونکہ یہ بغیر استدلال کے محض غور وفکر سے حاصل ہوتا ہے۔ اور نظری مجہول وہ امور ہیں جو امورِ معلومہ کو ترتیب دینے سے حاصل ہوں۔ جیسے اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ اور کُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ دونوں اُمورِ معلومہ میں سے ہیں ان کو ترتیب دینے سے اَلْعَالَمُ حَادِثٌ حاصل ہوتا ہے جو کہ نظری مجہول ہے۔ پھر چونکہ بدیہی اولی اور نظری معلوم دونوں خود واضح ہوتے ہیں اس لئے ان میں مُناظرہ نہیں ہوتا۔ جب ان میں مُناظرہ نہیں ہوتا تو ان امور کا دعوٰی بھی نہیں کیا جاتا کیونکہ دعوٰی کا تعلق مناظرہ سے ہے پس معلوم ہوا کہ دعوٰی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) بدیہی خفی کا دعوٰی (۲) نظری مجہول کا دعوٰی۔ شارح علاّمہ نے فرمایا کہ مُدّعی اگر بدیہی خفی کا دعوٰی کرے تو تنبیہ کے ساتھ اس کا مواخذہ کیا جائے گا یعنی اس سے تنبیہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ کیونکہ بدیہی خفی میں قدرے پوشیدگی ہوتی ہے جو تنبیہ کے ساتھ زائل کی جاسکتی ہے جیسا کہ شارح علاّمہ کی بیان کردہ اوپر کی مثال سے واضح ہے کیونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا ثابت ہونا۔ ایک بدیہی بات ہے محض سوفسطائی کے خیال میں اس میں قدرے پوشیدگی تھی جس کو تنبیہ کے ساتھ زائل کردیا گیا۔ اور اگر مُدعی نظری مجہول کا دعوٰی کرے تو دلیل کے ساتھ اس کا مُواخذہ کیا جائے گا یعنی اس سے

دلیل کا مُطالبہ کیا جائے گا، جیسا کہ شارح کی بیان کردہ اوپر کی مثال سے واضح ہے۔ ہم نے تنبیہ
اور دلیل کی مثالیں دیگر مقامات پر بھی بیان کی ہیں اور یہاں بھی ایک ایک مثال ملاحظہ فرمائیے۔

تنبیہ اور دلیل کی جدید مثالیں

(۱) تنبیہ کی جدید مثال یہ ہے جیسا کہ اہل سُنت کہے کہ عذابِ قبر کا انکار گمراہی کا سبب ہے تو معتزلی کہے کہ آپ کس تنبیہ کے ساتھ کہتے ہیں۔ پس اہلسنت کہے اس لئے کہ عذابِ قبر کے انکار سے کئی احادیث کا انکار لازم آتا ہے اور ہم نے بارہا دیکھا ہے کہ جو شخص تاویلات اور ضعف وغیرہ کا سہارا لے کر محض اپنے نظریہ کو بچانے کیلئے احادیث کا انکار کرتا ہے وہ بالآخر گمراہ ہو جاتا ہے۔

(۲) حنفی دعوٰی کرے کہ وضو میں سر کے چوتھائی حصے کا مسح فرض ہے تو اس پر شافعی کہے کہ آپ کس دلیل کے ساتھ کہتے ہیں۔ پس حنفی کہے اس لئے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ثابت ہے کہ آپ نے بعض دفعہ مقدارِ ناصیہ پر مسح فرمایا ہے۔ (ابوداوٗد) اور مقدارِ ناصیہ سر کا چوتھائی حصہ ہے۔ شارح علاّمہ نے آخر میں فرمایا کہ بدیہی کو اس کے خفی ہونے اور نظری کو اس کے مجہول ہونے کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ مخفی نہیں ہے۔ یعنی فاضل ماتن نے بدیہی کے ساتھ خفی کی قید لگائی ہے اور نظری کے ساتھ مجہول کی قید لگائی ہے اس کی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ بدیہی اولی خود واضح ہوتی ہے اس پر تنبیہ کی ضرورت نہیں ہوتی لہٰذا تنبیہ کا مطالبہ صرف بدیہی خفی پر ہی کیا جائے گا۔ اسی طرح نظری معلوم کچھ غور کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے اس پر دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہٰذا دلیل کا مُطالبہ صرف نظری مجہول پر ہی کیا جائے گا۔

(فَاِذَا اَقَامَ الْمُدَّعِی الدَّلِیْلَ) وَیُسَمّٰی حِیْنَئِذٍ مُعَلِّلاً (تُمْنَعُ مُقَدَّمَةٌ مُّعَیَّنَةٌ مِّنْهُ مَعَ السَّنَدِ) کَمَا اِذَا مَنَعَ الْحَکِیْمُ کُبْرٰی دَلِیْلِ الْمُتَکَلِّمِ بِاَنْ یَّقُوْلَ لَانُسَلِّمُ اَنَّ کُلَّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ مُسْتَنِدًا بِاَنَّهٗ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ بَعْضُ الْمُتَغَیِّرِ قَدِیْمًا (اَوْ مُجَرَّدًا عَنْهُ) اَیْ عَارِیًا عَنِ السَّنَدِ (فَیُجَابُ بِاِبْطَالِ السَّنَدِ) اِذَا مَنَعَ مَعَ السَّنَدِ (بَعْدَ اِثْبَاتِ التَّسَاوِیْ) اَیْ بَعْدَ بَیَانِ کَوْنِ السَّنَدِ مُسَاوِیًا لِّعَدَمِ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ بِاَنْ یَّکُوْنَ کُلَّمَا صَدَقَ السَّنَدُ صَدَقَ عَدَمُ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ وَبِالْعَکْسِ لِیُفِیْدَ اِبْطَالُهٗ بُطْلَانَ الْمَنْعِ کَاَنْ یَّثْبُتَ الْمُتَکَلِّمُ کَوْنَ قَوْلِهٖ یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ بَعْضُ الْمُتَغَیِّرِ قَدِیْمًا مُّسَاوِیًا لِّعَدَمِ کَوْنِ

المنوعة حادثًا ثم يبطل بالدليل ذلك الجواز (أو) يجاب (بإثبات المقدمة
بدليل الممنوعة) أعم من أن لم يكن المانع (مستندًا) بشيء او يكون (مستندًا) بالسند
المساوي أو غيره (مع التعرض بما تمسك به) إن كان متمسكًا بشيء
التعرض مستحسن وليس بواجب إذ يتم المناقشة بإثبات المقدمة بدون
التعرض أيضًا وهو المقصود

ترجمہ مع توضیحات: پھر جب مُدّعی دلیل قائم کردے اور اس وقت اس کا نام مُعلل رکھا جاتا ہے تو اس (کی دلیل) کے مقدمہ معینہ کو سند کے ساتھ منع کیا جائے۔ جیسا کہ جب حکیم متکلم کی دلیل کے صُغریٰ کو یوں منع کرے کہ کہے ہم نہیں مانتے کہ ہر متغیر حادث ہے دراں حالیکہ وہ اس بات کے ساتھ سند پکڑنے والا ہو کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ بعض متغیر قدیم ہوں۔ یا (مُعلل کی دلیل پر ایسی منع وارد کی جائے جو) سند سے خالی ہو پس جب (مانع) سند کے ساتھ منع وارد کرے تو اثبات تساوی کے بعد یعنی سند کا مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی ہونے کو بیان کرنے کے بعد ابطال سند کے ساتھ جواب دیا جائے۔ (یعنی) یوں (کہا جائے) کہ جب سند صادق آتی ہے تو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض بھی صادق آتی ہے اور اس کے برعکس بھی ہے۔) تاکہ سند کا باطل کرنا منع کے باطل ہونے کا فائدہ دے۔ جیسا کہ متکلم اس (حکیم) کے قول "بعض متغیر کا قدیم ہونا جائز ہے" کو ہر متغیر کے حادث نہ ہونے کے مُساوی ثابت کرے پھر اس جواز کو (یعنی بعض متغیر کے قدیم ہونے کے جواز کو) دلیل کے ساتھ باطل کرے۔ یا مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کے ساتھ جواب دیا جائے عام ازیں کہ مانع کسی چیز کے ساتھ سند پکڑنے والا نہ ہو یا سندِ مُساوی یا اس کے علاوہ (سند کی کسی دوسری قسم) کے ساتھ سند پکڑنے والا ہو۔ ساتھ ساتھ اس چیز کے درپے ہونا ہے جس کے ساتھ (مانع نے) دلیل پکڑی ہے اگر وہ کسی چیز کے ساتھ دلیل پکڑنے والا ہو۔ اور درپے ہونا مستحسن ہے واجب نہیں ہے۔ کیونکہ مناقشہ (محض) مقدمہ (ممنوعہ) کے ثابت کرنے کے ساتھ (مانع کی دلیل کے) درپے ہونے کے بغیر بھی پورا ہو جاتا ہے اور وہی مقصود ہے۔

شرح: مُدّعی کی دلیل پر منع وارد کرنے کا قاعدہ اور اس کے جواب دینے کے طریقے

مُدّعی کی دلیل پر منع وارد کرنے کا قاعدہ یہ ہے کہ جب مُدّعی اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرے

تو اگر اس کا کوئی مقدمہ سائل کے نزدیک واضح نہ ہو تو سائل اس پر منع وارد کرے۔ پھر منع کرنے کے دو طریقے ہیں یا تو سند کے ساتھ منع وارد کرے یا سند کے بغیر۔ سند کے ساتھ منع وارد کرنے کی مثال یہ ہے کہ علم کلام کا عالم جہان کے حادث ہونے کا دعوای کرے اور اس پر یوں دلیل دے لِاَنَّہٗ مُتَغَیِّرٌ وَّکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ کیونکہ جہان متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے پس (ثابت ہوا کہ) جہان حادث ہے۔ تو فلسفی حکیم اس دلیل پر یوں منع وارد کرے لَا نُسَلِّمُ اَنَّ کُلَّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ لِمَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ بَعْضُ الْمُتَغَیِّرِ قَدِیْمًا.

ہم نہیں مانتے کہ ہر متغیر حادث ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ بعض متغیر قدیم ہوں تو یہ سند کے ساتھ منع ہوگا۔ اور سند کے بغیر منع کی مثال یہ ہے کہ فلسفی حکیم متکلم کی اسی دلیل پر یوں منع وارد کرے۔ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ کُلَّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ ہم نہیں مانتے کہ ہر متغیر حادث ہے۔

پھر منع کے جواب کے دو طریقے ہیں جن میں سے ایک طریقہ ماتن علیہ الرحمۃ نے اپنے قول فَیُجَابُ بِاِبْطَالِ السَّنَدِ بَعْدَ اِثْبَاتِ التَّسَاوِیْ سے بیان کیا ہے اور دوسرا طریقہ اَوْ یُجَابُ بِاِثْبَاتِ الْمُقَدَّمَۃِ الْمَمْنُوْعَۃِ سے بیان کیا ہے۔ فاضل ماتن اور شارح علامہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ جب مُدّعی اپنے دعوای پر دلیل قائم کردے تو اس کو مُعلل کہا جائے گا پھر اگر مُعلل کی دلیل کا کوئی مقدمہ سائل کے نزدیک واضح نہ ہو تو سائل اس پر سند کے ساتھ بھی منع وارد کرسکتا ہے اور سند کے بغیر بھی جیسا کہ اوپر مثالوں کے ساتھ بیان ہوا۔ پھر منع کے جواب کے دو طریقے ہیں (۱) یہ ثابت کر کے کہ مانع نے منع میں جو سند پیش کی ہے وہ مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی ہے مانع کی سند کو باطل کردے جواب کا یہ طریقہ اس وقت اختیار کیا جائیگا جب سند کے ساتھ منع وارد کی جائے۔ (۲) اپنی دلیل کے مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کردے خواہ سائل منع وارد کرنے کے ساتھ سند پیش کرے یا سند کے بغیر منع وارد کرے دونوں صورتوں میں جواب کا یہ طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ پھر اگر مانع نے منع کے ساتھ سند پیش کی ہو اور اس سند کی وضاحت کیلئے کوئی دلیل بھی دی ہو تو مُعَلِّل کیلئے بہتر یہ ہے کہ اپنی دلیل کے مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے کے ساتھ ساتھ مانع کی اس دلیل کا جواب بھی دے دے، لیکن مُعَلِّل پر اس کی دلیل کا جواب دینا واجب نہیں کیونکہ مقصود ہے مانع کی منع کے ساتھ مُنَاقَشَہ کرنا اور مُنَاقَشَہ صرف مقدمہ ممنوعہ کے ثابت کرنے کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔

الْمُصَنِّفُ فِيمَا نُقِلَ عَنْهُ اِبْطَالُ السَّنَدِ الْمُسَاوِي مُعْتَبَرٌ سَوَاءٌ كَانَ مُسَاوَاتُهُ بِحَسْبِ نَفْسِ الْاَمْرِ اَوْبِزَعْمِ الْمَانِعِ لِاِفَادَتِهِ اِثْبَاتَ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ تَحْقِيقًا اَوْتَقْدِيرًا تَمَّ كَلَامُهُ فَعَلَى هٰذَا اِمَّااَنْ يُقَيَّدَ قَوْلُهُ بَعْدَ اِثْبَاتِ التَّسَاوِي بِمَااِذَا لَمْ يَعْتَقِدِ الْمَانِعُ ذٰلِكَ اَوْيُرَادُ بِهِ كَوْنُهُ مُثْبَتًا فِيْ ذِهْنِ السَّامِعِ الْمَانِعِ اِمَّا بِاِثْبَاتِ الْمُدَّعِي اَوْبِاعْتِبَارِ ظَنِّهِ ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ دَفْعَ السَّنَدِ يَكُوْنُ عَلٰى وَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا الْمَنْعُ بِاَنْ يَكُوْنَ نَظَرِيًّا فَيَطْلُبُ الْمُعَلِّلُ الدَّلِيلَ مِنَ الْمَانِعِ عَلَيْهِ وَهٰذَا عَبَثٌ لِاَنَّ اللَّازِمَ عَلَيْهِ اِثْبَاتُ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ وَاِثْبَاتُ السَّنَدِ لَايَنْفَعُهُ بَلْ يَضُرُّهُ فَلِذَا خَصَّ قُدِّسَ سِرُّهُ الْاِبْطَالَ بِالذِّكْرِ وَالثَّانِي الْاِبْطَالُ وَهُوَ اِنَّمَا يَنْفَعُ اِذَاكَانَ مُسَاوِيًا لِلْمَنْعِ لِاَنَّ اِنْتِفَاءَ اَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ فِي الْخَارِجِ يَدُلُّ عَلٰى اِنْتِفَاءِ الْاٰخَرِ فِيهِ بِخِلَافِ مَااِذَاكَانَ اَخَصَّ فَاِنَّهُ لَايَنْفَعُ فَاِنَّ اِنْتِفَاءَ الْاَخَصِّ لَايَسْتَلْزِمُ اِنْتِفَاءَ الْاَعَمِّ وَاَمَّا السَّنَدُ الْاَعَمُّ فَهُوَ بِالْحَقِيقَةِ لَيْسَ بِسَنَدٍ وَلِذَالِكَ قَيَّدَ الْمُصَنِّفُ الْاِبْطَالَ بِقَوْلِهِ بَعْدَ اِثْبَاتِ التَّسَاوِي

ترجمہ مع توضیحات: مُصنف رحمہ اللہ نے اس (منہیہ) میں فرمایا جو ان سے نقل کیا گیا ہے: سندِ مُساوی کا ابطال (مطلقاً) مُعتبر ہے۔ خواہ اس کا (مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے) مساوی ہونا نفس الامر (یعنی حقیقت) کے اعتبار سے ہو یا مانع کے زعم میں (وہ مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مُساوی ہو۔) اس لئے کہ وہ تحقیقاً یا تقدیراً مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ دیتا ہے مُصنف کا کلام پورا ہوگیا۔ پس (مُصنف رحمہ اللہ کے) اس (قول کی) بناء پر یا تو مُصنف کے قول بَعْدَ اِثْبَاتِ التَّسَاوِيْ کو اس صورت کے ساتھ مقید کیا جائے گا کہ جب مانع اس (تساوی) کا اعتقاد نہ کرے یا اس سے (یعنی ماتن کے قول بَعْدَ اِثْبَاتِ التَّسَاوِيْ سے) سامع مانع کے ذہن میں اس (تساوی) کا ثابت شدہ ہونا مراد لیا جائے گا (ان دو صورتوں میں سے ایک کے ساتھ) یا تو مُدّعی کے ثابت کرنے کے ساتھ یا مانع کے گمان کرنے کے اعتبار سے۔ پھر جاننا چاہئے کہ سند کا دفع کرنا

[1] مناقشہ علمِ مُناظرہ کی اصطلاح میں اعتراض کو کہتے ہیں تو مانع کی منع کیساتھ مناقشہ کرنے سے مُراد یہ ہے کہ اُس پر اعتراض کر کے اس کو رَد کیا جائے اور مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے سے منع رَد ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ اس اعتراض کے قائم مقام ہے جس کے ذریعے منع کو رَد کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے یہاں لکھا گیا ہے کہ مناقشہ صرف مقدمہ ممنوعہ کے ثابت کرنے کیساتھ پُورا ہو جاتا ہے۔ ۱۲ منہ

(یعنی سند کا جواب دینا) دو طریقوں پر ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک (طریقہ) منع (وارد کرنے کا) بایں طور کہ وہ (سند) نظری ہو پس مُعلّل اس پر مانع سے دلیل طلب کرے اور یہ (طریقہ) بے کار اور لغو ہے۔ کیونکہ اس پر (یعنی مُعلل پر) لازم مقدمہ ممنوعہ کا ثابت کرنا ہے اور سند کا ثابت کرنا اس کو نفع نہیں دیتا بلکہ اس کو نقصان دیتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنف قدس سرہ نے (سند کے) ابطال کو ذکر کرنے کے ساتھ خاص کیا۔ اور دوسرا (طریقہ) (سند کو) باطل کرنے (کا ہے) اور وہ (یعنی سند کو باطل کرنا) تب نفع دیتا ہے جب سندِ منع کے (یعنی مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے) کے مساوی ہو کیونکہ دو متساویوں میں سے ایک کا خارج میں مُنتَفِی ہونا اس میں دوسرے کے مُنتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ (یعنی سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے) اخص ہو کیونکہ وہ نفع نہیں دیتا اس لئے کہ اخص کا مُنتفی ہونا اعم کے مُنتفی ہونے کے مستلزم نہیں ہے اور بہرحال سندِ اعم پس وہ حقیقت میں سند ہی نہیں ہے اور اسی وجہ سے ماتن علیہ الرحمۃ نے (سند کے) باطل کرنے کو اپنے قول بَعْدَ اِثْبَاتِ التَّسَاوِیْ کے ساتھ مقید کیا ہے۔ (یعنی اس وجہ سے کہ سندِ اعم حقیقت میں سند ہی نہیں اور سندِ اخص فائدہ نہیں دیتی ماتن علیہ الرحمۃ نے سند کے باطل کرنے کو بَعْدَ اِثْبَاتِ التَّسَاوِیْ کے ساتھ مقید کیا ہے۔)

شرح: مصنف رحمہ اللہ کی عبارت پر اعتراض اور شارح علّامہ کی طرف سے توجیہ

فاضل ماتن نے متن میں منع کے جواب دینے کا پہلا طریقہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ منع کا جواب یوں دیا جائے کہ سند اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض میں نسبتِ تساوی ثابت کرنے کے بعد سند کو باطل کر دیا جائے۔ یعنی یوں کہا جائے کہ تم نے جو سند پیش کی ہے یہ مقدمہ ممنوعہ کی نقیض پر صادق آتی ہے اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض اس پر صادق آتی ہے۔ جب تمہاری سند فُلاں دلیل سے باطل ہے تو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض بھی باطل ہوگی اور جب مقدمہ ممنوعہ کی نقیض باطل ہے تو مقدمہ ممنوعہ ثابت ہوگا۔ یہاں فاضل ماتن پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ متن کی اس عبارت میں فاضل ماتن نے سند اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض میں نسبت تساوی کو ثابت کرنا لازمی قرار دیا ہے اور منہیہ کی عبارت میں فرمایا سَوَاءٌ کَانَ مُسَاوَاتُہٗ بِحَسْبِ نَفْسِ الْاَمْرِ اَوْ بِزَعْمِ الْمَانِعِ خواہ سند کا (مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے) مُساوی ہونا نفس الامر کے اعتبار سے ہو یا مانع کے زعم میں ہو۔ منہیہ کی

...سے معلوم ہوتا ہے کہ سند اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض میں تساوی کا ثابت کرنا لازم نہیں بلکہ مانع کے زعم میں ان دونوں کے درمیان تساوی کا ہونا کافی ہے پس متن کی عبارت اور منہیہ کی عبارت میں تضاد معلوم ہوتا ہے۔ شارح علامہ نے فعلی هذا سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کی منہیہ والی عبارت کی بناء پر اس کے قول بعد اثبات التساوی کی توجیہ دو طرح سے کی جائے گی۔ (۱) یا تو بعد اثبات التساوی کو اذا لم یعتقد المانع ذلک والی صورت کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔ یعنی ماتن کے قول فیجاب بابطال السند بعد اثبات التساوی کا یہ مطلب لیا جائے گا کہ ابطال سند کے ساتھ منع کا جواب دینے سے پہلے سند اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض میں نسبت تساوی کا ثابت کرنا اس وقت ضروری ہے جب مانع اس تساوی کا اعتقاد نہ رکھتا ہو۔ اور جب مانع اس تساوی کا اعتقاد رکھتا ہو تب سند کو باطل کرنے سے پہلے تساوی کا ثابت کرنا لازم نہ ہوگا۔ (۲) یا بعد اثبات التساوی سے سامع مانع کے ذہن میں اس تساوی کا ثابت شدہ ہونا مراد لیا جائے گا۔ دو صورتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ، یا تو مدعی کے ثابت کرنے سے، یا یہ فرض کر کے کہ خود مانع کے زعم میں سند اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض میں تساوی کی نسبت ہے کیونکہ مانع کے زعم میں اس کی پیش کردہ سند مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ دے رہی ہے۔ پھر اگر مدعی نے سند اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض میں نسبت تساوی ثابت کی ہے تو اس صورت میں سند کا مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی ہونا تحقیقاً مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ دے گا۔ اور اگر مانع کے زعم میں ان کے درمیان تساوی ہو تو اس صورت میں سند کا مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی ہونا تقدیراً وفرضاً مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ دے گا۔ کیونکہ مانع کے زعم میں تساوی کا ہونا تحقیقی بات نہیں ہے بلکہ مُعَلِّل کے فرض کرنے اور اندازہ لگانے پر منحصر ہے۔ فاضل ماتن رحمہ اللہ کی منہیہ کی عبارت لِإفَادَتِهٖ اِثْبَاتَ الْمُقَدِّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ تَحْقِيْقاً اَوْ تَقْدِيْراً کا یہی مطلب ہے۔ فافہم

سند کو رد کرنے کے طریقے اور منع کے جواب کی ایک جدید مثال

شارح علامہ نے ثُمَّ اعْلَمْ سے سند کو رد کرنے کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ سند کو رد کرنے کے دو ممکنہ طریقے ہیں۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ مانع

نے اپنی منع کی تقویت کیلئے جو سند پیش کی ہے اس کو مُعَلِّل منع کے ساتھ رد کرے جس کی صورت ہے کہ وہ سند نظری ہو پس مُعلل مانع سے اس پر دلیل طلب کرے اور مانع کو کہے کہ تم نے منع پر جو سند پیش کی ہے وہ بدیہی نہیں بلکہ نظری ہے جس پر دلیل کی ضرورت ہے لہٰذا اس کے ثبوت پر دلیل پیش کرو۔ تو ایسا کرنا مُعَلِّل کیلئے نفع مند نہیں بلکہ اس کیلئے نقصان دہ اور بے کار ہے کیونکہ اس طرح تو وہ اپنی پیش کردہ دلیل کی مُخالف سند کو مزید تقویت دے گا۔ اور اس وجہ سے بھی اس کیلئے نفع مند نہیں کہ مُعَلِّل پر اپنے مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنا لازم ہے نہ کہ مانع کی سند کو ثابت کرانا۔ اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے منع کے جواب کے طریقوں میں خاص طور پر ابطال سند کو ذکر فرمایا ہے اور اس طریقہ کو بیان نہیں فرمایا کہ یہ طریقہ بے کار ہے۔ اور دوسرا طریقہ سند کو باطل کرنے کا ہے۔ اور یہ طریقہ اس وقت نفع مند ثابت ہوتا ہے جب مانع کی سند مُعَلِّل کی دلیل کے مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی ہو کیونکہ دو متساویوں میں سے ایک کا خارج میں مُنتَفِی ہونا دوسرے کے خارج میں مُنتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے لہٰذا سند کے بطلان پر جب دلیل قائم کی جائے گی تو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض جو کہ سند کے مُساوی ہے بھی باطل ہو جائے گی اور جب مقدمہ ممنوعہ کی نقیض باطل ہو جائے گی تو مقدمہ ممنوعہ ثابت ہو جائے گا اور یہی مقصود ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اخص ہو۔ کیونکہ یہ مُعلل کو نفع نہیں دے گی اس لئے کہ اخص کا مُنتفی ہونا اعم کے مُنتفی ہونے کو مستلزم نہیں۔ لہٰذا سند جو کہ مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اخص ہے اس کو اگر مُعَلِّل دلیل سے باطل کرے تو اس کے باطل کرنے سے مُعَلِّل کی دلیل کے مقدمہ ممنوعہ کی نقیض باطل نہیں ہوگی جب اس کی نقیض باطل نہیں ہوگی تو مقدمہ ممنوعہ بھی ثابت نہ ہوگا۔ اور جب سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اعم ہو تو یہ حقیقت میں سند ہی نہیں ہوتی کیونکہ یہ سند بہر حال فاسد ہوتی ہے خواہ اعم مطلق ہو یا اعم من وجہ ہو۔ سندِ اخص کے نفع مند نہ ہونے اور سندِ اعم کے سند نہ ہونے کی وجہ سے ہی مُصنف علیہ الرحمۃ نے سند کے ابطال کو بَعْدَ اِثْبَاتِ التَّسَاوِیْ کے ساتھ مقید کیا ہے۔ کیونکہ سند کا ابطال تب مفید ہوتا ہے جب سند مُعلل کی دلیل کے مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی ہو لہٰذا سند کے ابطال سے پہلے سند اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض میں تساوی کا ثابت کرنا ضروری ہے۔ مُعلل کی دلیل پر منع بمعہ سند اور پھر مُعلل کی طرف سے اس منع کے جواب کی ایک جدید مثال یہ ہے جیسا کہ مُعلل دلیل دیتے ہوئے کہے کہ گیارہویں شریف بدعتِ حسنہ ہے اور

جو بدعتِ حسنہ ہو وہ جائز ہوتی ہے لہٰذا گیارہویں شریف جائز ہے۔ تو مانع کہے ہم نہیں کہ گیارہویں شریف بدعتِ حسنہ ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ یہ بدعتِ ضلالۃ ہو۔ کیونکہ یہ نئی ایجاد ہے جو خیر القرون سے ثابت نہیں اور ہر وہ نئی ایجاد جو خیر القرون سے ثابت نہ ہو وہ ضلالۃ ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ گیارہویں شریف بدعتِ ضلالۃ ہے۔

اس مثال میں مانع نے تین چیزیں ذکر کی ہیں (۱) مُعلّل کی دلیل کے پہلے مقدمہ "گیارہویں شریف بدعتِ حسنہ ہے" پر منع وارد کرتے ہوئے کہا کہ ہم نہیں مانتے کہ گیارہویں شریف بدعتِ حسنہ ہے۔ (۲) اس منع کی تقویت کیلئے سند پیش کرتے ہوئے کہا یہ کیوں جائز نہیں کہ یہ بدعتِ ضلالۃ ہو۔ (۳) پھر اس سند کی تقویت وتوضیح کیلئے یہ دلیل پیش کی کہ گیارہویں شریف ایسی نئی ایجاد ہے جو خیر القرون سے ثابت نہیں اور ہر وہ نئی ایجاد جو خیر القرون سے ثابت نہ ہو وہ بدعتِ ضلالۃ ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ گیارہویں شریف بدعتِ ضلالۃ ہے۔ اب مُعلّل اس منع کا جواب دو ہی طریقوں سے دے سکتا ہے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ مانع کی سند کو رد کردے۔ پھر مانع کی سند کو رد کرنے کے دو ممکنہ طریقے ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ مانع کی سند پر منع وارد کردے، اس طرح کہ مانع کو کہے کہ تمہاری یہ سند نظری ہے لہٰذا تم اس کے ثبوت پر دلیل پیش کرو۔ یہ طریقہ بے کار اور لغو ہے اور مُعلّل کیلئے اس میں فائدہ نہیں بلکہ نقصان ہے کَمَا تَقَدَّمَ. (۲) دوسرے یہ کہ مانع کی سند باطل کردے۔ لیکن اس کیلئے پہلے ضروری ہے کہ مانع کی سند کو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مُساوی ثابت کرے پس کہے کہ میرے مَدِّ مُقابل کی سند "یہ کیوں جائز نہیں کہ یہ بدعتِ ضلالۃ ہو" کا حاصلِ مفہوم یہ ہے کہ "گیارہویں شریف کا بدعتِ ضلالہ ہونا جائز ہے" لہٰذا یہ سند، مقدمہ ممنوعہ "گیارہویں شریف بدعتِ حسنہ ہے" کی نقیض "گیارہویں شریف بدعتِ حسنہ نہیں ہے" کے مساوی ہے۔ اور مانع کی مذکورہ سند کہ "گیارہویں شریف کا بدعتِ ضلالہ ہونا جائز ہے" عقلاً ونقلاً باطل ہے۔ عقلاً اس لئے کہ اس کو بدعتِ ضلالۃ اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ خیر القرون سے ثابت نہیں حالانکہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ ہر وہ نئی ایجاد جو خیر القرون سے ثابت نہ ہو وہ بدعتِ ضلالۃ ہوتی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کتابیں چھاپنا، تبلیغ دین کے نئے طریقے، توپوں سے جہاد کرنا وغیرہ بے شمار چیزیں خیر القرون سے ثابت نہیں مگر بلا انکار تمام مسلمانوں کا ان پر عمل ہے کوئی بھی ان کو بدعتِ ضلالۃ نہیں کہتا تو پھر گیارہویں شریف کو بدعتِ ضلالہ کہنے کا کیا جواز ہے۔؟

اور ثانیاً اس لئے کہ گیارہویں شریف ایصال ثواب کا ایک طریقہ ہے اور ایصال ثواب کا مع...
بے شمار احادیث سے ثابت ہے۔ لہٰذا گیارہوں شریف ایصال ثواب کا ایک فرد ہونے کی وجہ...
مستحسن ہوگا اور نئی ایجاد ہونے کی وجہ سے بدعت قرار پائے گا پس اس کو بدعتِ حسنہ کہا جا...
جب مانع کی سند باطل ہوگئی تو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض ”گیارہوں شریف بدعت حسنہ نہیں...
باطل ہوگئی، پس مقدمہ ممنوعہ ”گیارہویں شریف بدعتِ حسنہ ہے“ ثابت ہوگیا۔ دوسرا طریقہ...
ہے کہ اپنی دلیل کے مقدمہ ممنوعہ ”گیارہویں شریف بدعتِ حسنہ ہے“ کو ثابت کر دے مثلاً کہے
کہ گیارہویں شریف کا بدعتِ حسنہ ہونا دلائل شرعیہ سے ثابت ہے چنانچہ حدیث پاک میں ہے

مَنْ سَنَّ فِی الْاِسْلَامِ سُنَّۃً حَسَنَۃً فَلَہٗ اَجْرُھَا وَاَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِھَا (الحدیث)

جس نے اسلام میں کوئی اچھا طریقہ رائج کیا تو اس کیلئے اس کا اجر ہے اور اس پر عمل کرنے والوں کا اجر بھی۔ (مشکوٰۃ کتاب العلم)

چونکہ گیارہویں کی اصل سنت سے ثابت ہے کیونکہ یہ ایصالِ ثواب کا ایک فرد ہے لہٰذا یہ علماءِ اہلسنت کے اس قاعدہ کے تحت داخل ہوگا۔

وَالْاَصْلُ فِیْ ذٰلِکَ عِنْدَ اَھْلِ السُّنَّۃِ اَنَّ لِلْاِنْسَانِ اَنْ یَّجْعَلَ ثَوَابَ عَمَلِہٖ لِغَیْرِہٖ صَلٰوۃً اَوْ صَوْمًا اَوْ حَجًّا اَوْ صَدَقَۃً اَوْ غَیْرَھَا (شرح فقہ اکبر ۱۵۸)

ترجمہ: اور ایصالِ ثواب میں اہلسنت کے نزدیک قاعدہ کُلیہ یہ ہے کہ انسان کیلئے جائز ہے کہ اپنا عمل دوسرے کیلئے کرے خواہ وہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا ان کے علاوہ (کوئی اور نیکی ہو) جب عُلماءِ اہلسنت کے قاعدہ کے تحت داخل ہے تو اچھا کام ہے پس مذکورہ بالا احادیث کی روشنی میں اس کو رائج کرنے پر ثواب کی بشارت ہے لہٰذا یہ بدعتِ حسنہ ہے۔ پھر اپنی دلیل کے مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے کے بعد مُعلل کیلئے مستحسن اور اچھا یہ ہے کہ مانع نے سند کی تقویت وتوضیح کیلئے جو دلیل پیش کی ہے اس کے درپے ہو۔ پس اس کے جواب میں کہے کہ مانع کا یہ کہنا کہ ”گیارہویں شریف ایسی نئی ایجاد ہے جو خیرالقرون سے ثابت نہیں اور ہر وہ نئی ایجاد جو خیرالقرون سے ثابت نہ ہو وہ بدعتِ ضلالہ ہوتی ہے بھی محلِ نظر ہے۔ کیونکہ آج کل ہزارہا ایسے نئے کام ایجاد ہو چکے ہیں جن پر بلا انکار تمام امت کا عمل ہے مثلاً توپوں اور ٹینکوں سے جہاد، ہوائی جہاز پر سفر۔ گھڑی کے حساب سے اوقاتِ مقررہ پر نماز باجماعت ادا کرنا۔ مخصوص ہیئت اور مخصوص

ہمام کے ساتھ سالانہ اجتماعات پابندی سے کرنا۔ صوفیاءِ کرام کے مختلف اشغال ریڈیو کی خبر پر رمضان کے روزے رکھنا اور عید کرنا، ہاتھ میں گھڑی باندھنا، نئے نئے لباس پہننا اور نئی نئی قسم کے کھانے کھانا وغیرہ وغیرہ ان میں وہ کام بھی ہیں جن کا تعلق خالصۃً دین سے ہے اور وہ بھی دنیوی ہیں مگر تقریباً تمام امت مسلمہ میں کوئی فرقہ بھی ان کو بدعت ضلالہ نہیں کہتا اور تقریباً امتِ مسلمہ کا ہر گروہ بلا انکار ان پر عامل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مدمقابل نے اس دلیل میں بدعتِ ضلالہ کا جو معیار قائم کیا ہے وہ فاسد ہے لہٰذا مدِ مقابل (مانع) کی یہ دلیل فاسد ہے۔ اگر معلل مانع کی دلیل کے درپے نہ ہو یہ بھی اس کیلئے جائز ہے کیونکہ مقصود ہے مقدمہ ممنوعہ کا ثابت کرنا اور وہ مانع کی دلیل کے درپے ہونے کے بغیر بھی ثابت ہوجاتا ہے۔

(وَيُنْقَضُ الدَّلِيْلُ) اِذَا كَانَ قَابِلًا لِلنَّقْضِ (بِاَحَدِ الْوَجْهَيْنِ) الْمَذْكُوْرَيْنِ مِنَ التَّخَلُّفِ وَلُزُوْمِ الْمُحَالِ بِاَنْ يَّقُوْلَ السَّائِلُ هٰذَا الدَّلِيْلُ غَيْرُ صَحِيْحٍ لِتَخَلُّفِهٖ عَنِ الْمَدْلُوْلِ فِيْ تِلْكَ الصُّوْرَةِ اَوْ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ الْمَدْلُوْلُ ثَابِتًا لَزِمَ اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ مَثَلًا (وَيُعَارَضُ) اِنْ كَانَ قَابِلًا لِلْمُعَارَضَةِ (بِاَحَدِ الْوُجُوْهِ الثَّلٰثَةِ) الْمَذْكُوْرَةِ مِنَ الْمُعَارَضَةِ بِالْقَلْبِ اَوِ الْمُعَارَضَةِ بِالْمِثْلِ اَوِ الْمُعَارَضَةِ بِالْغَيْرِ كَمَا مَرَّ (فَيُجَابُ) فِيْ صُوْرَتَيِ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَةِ (بِالْمَنْعِ) اِذَا كَانَ قَابِلًا لَّهٗ (اَوِ النَّقْضِ) اِنْ كَانَ صَالِحًا لَّهٗ (اَوِ الْمُعَارَضَةِ) اِنْ كَانَ قَابِلًا لَّهَا لِاَنَّ الْمُعَلِّلَ الْاَوَّلَ بَعْدَ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَةِ يَصِيْرُ سَائِلًا فَيَكُوْنُ لَهٗ ثَلٰثَةُ مَنَاصِبَ كَمَا كَانَتْ لِلسَّائِلِ الْاَوَّلِ وَقَدْ يُوْرَدُ الْاَسْوِلَةُ الثَّلٰثَةُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا فَكَلِمَةُ اَوْ لِمَنْعِ الْخُلُوِّ دُوْنَ الْجَمْعِ (وَيَجُوْزُ الْجَوَابُ بِالتَّغْيِيْرِ) اَيْ بِتَغْيِيْرِ الْاَصْلِ (اَوِ التَّحْرِيْرِ) بِحَيْثُ لَا يَرِدُ عَلَيْهِ شَيْءٌ (فِي الْكُلِّ مُطْلَقًا) سَوَاءٌ كَانَ السَّائِلُ مَانِعًا اَوْ نَاقِضًا اَوْ مُعَارِضًا وَسَوَاءٌ كَانَ الْجَوَابُ بِتَغْيِيْرِ

تنبیہ نمبر ۳۵۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۱۳۰ پر ماتن علیہ الرحمۃ کے منہیہ کی عبارت اِبْطَالُ السَّنَدِ الْمُسَاوِيْ مُعْتَبَرٌ سَوَاءٌ كَانَ مُسَاوَاتُهٗ بِحَسْبِ نَفْسِ الْاَمْرِ الخ اور اس پر شارح کی توضیح فَعَلٰى هٰذَا اِمَّا اَنْ يُّقَيِّدَ الخ کا بالکل خلط ملط مفہوم بیان کیا ہے جس میں لفظی غلطیاں بھی بہت ہیں۔ دورِ حاضر کے شارحین کو ایسی غفلت نہیں برتنی چاہئے کیونکہ طلباء کی خام ذہنی اور عدمِ استعداد کی بناء پر ان کو اس غفلت کی وجہ سے بڑا نقصان ہوگا نیز معاصر مذکور نے اِمَّا بِاِثْبَاتِ الْمُدَّعٰى کا ترجمہ کیا ہے یا تو دعوٰی کو ثابت کرنے کے ساتھ جو کہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ لفظ مُدَّعٰی بکسرِ عین ہے نہ کہ مُدَّعٰی بمعنی دعوٰی۔ فافهم

الدَّعْوٰى اَوِ الدَّلِيْلِ اَوِ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ

ترجمہ مع توضیحات: اور (مُعلل کی دلیل پر) نقض وارد کیا جائے جب وہ مذکورہ ... یعنی تخلّف اور لزوم محال میں سے کسی ایک کے سبب نقض کے قابل ہو۔ اس طور پر (نقض کیا جائے) کہ سائل کہے یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مدلول سے اس کا ... (لازم آرہا) ہے۔ یا اس لئے (صحیح نہیں ہے) کہ اگر مدلول ثابت ہو تو مثلاً اجتماع ... لازم آئے گا (جو کہ محال ہے۔) اور (مُعلل کی دلیل کا) مُعارضہ کیا جائے۔ اگر وہ معارضہ کے مذکورہ تینوں وجہوں میں سے کسی ایک کے یعنی مُعارضہ بالقلب کے یا مُعارضہ بالمثل کے یا مُعارضہ بالغیر کے قابل ہو جیسا کہ (اس سے پہلے تفصیل سے) گزرا ہے۔ پس نقض اور مُعارضہ کی دونوں صورتوں میں منع کے ساتھ جواب دیا جائے جب وہ (نقض یا مُعارضہ) منع کے قابل ہو، یا نقض (کے ساتھ جواب دیا جائے) اگر وہ (نقض یا مُعارضہ) نقض کی صلاحیت رکھتا ہو۔ یا مُعارضہ (کیساتھ جواب دیا جائے) اگر وہ معارضہ کے قابل ہو۔ کیونکہ مُعلّل اوّل نقض اور مُعارضہ کے (وارد ہونے کے) بعد سائل ہو جاتا ہے لہٰذا اس کیلئے تینوں منصب ہوں گے۔ (یعنی منع، نقض اور معارضہ سب کے وارد کرنے کا حق اسے حاصل ہو جائے گا) جیسا کہ پہلے سائل کیلئے (یہ تینوں منصب) تھے۔ اور کبھی ان دونوں (یعنی مدّعی وسائل) میں سے ہر ایک پر تینوں سوالات (منع، نقض اور مُعارضہ) وارد کئے جاتے ہیں پس (ماتن کی عبارت فَيُجَابُ بِالْمَنْعِ اَوِ النَّقْضِ اَوِ الْمُعَارَضَةِ میں) کلمہ اَوْ مَانِعَةُ الْخُلُوِّ کیلئے ہے نہ کہ مَانِعَةُ الْجَمْعِ کیلئے۔ اور جائز ہے مطلقاً تمام صورتوں میں تغیر کے ساتھ جواب دینا یعنی اصل یا تحریر کو بدلنے کے ساتھ اس طرح کہ اس پر کوئی چیز وارد نہ ہو۔ خواہ سائل مانع ہو یا ناقض ہو یا معارض ہو اور خواہ جواب دعوٰی کو بدلنے کے ساتھ ہو یا دلیل کو بدلنے کے ساتھ یا مقدمہ ممنوعہ کو بدلنے کے ساتھ۔

شرح: مُعلل کی دلیل پر نقض وارد کرنے کا قاعدہ اور جدید مثالیں

فاضل ماتن، اور شارح علاّمہ نے مُعلل کی دلیل پر نقض وارد کرنے کا قاعدہ یوں بیان فرمایا ہے کہ جب مُعلل کی دلیل تخلّف یا لزومِ محال کے سبب نقض کے قابل ہو تو اس پر نقض وارد کیا

پھر نقض وارد کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ سائل مُعلل کو کہے کہ تم نے جو دلیل اپنے دعوٰی پر پیش کی ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اس دلیل کو صحیح تسلیم کیا جائے تو اس صورت میں دلیل کا مدلول سے تَخَلُّف لازم آئے گا۔ اور جس دلیل میں تَخَلُّف لازم آئے وہ فاسد ہوتی ہے لہٰذا تمہاری یہ دلیل بھی فاسد ہے اس طرح نقض تب وارد کیا جائے گا جب مُدّعی کی دلیل کو صحیح تسلیم کرنے سے تَخَلُّف لازم آتا ہو۔ مثلاً کوئی شخص دعوٰی کرے کہ محفلِ میلاد منعقد کرنا بدعت اور ناجائز ہے اور بطورِ دلیل کہے اس لئے کہ خیر القرون میں محفلِ میلاد منعقد نہیں کی گئی اور جو کام خیر القرون میں نہیں کیا گیا وہ بدعت اور ناجائز ہوتا ہے لہٰذا محفل میلاد منعقد کرنا بھی بدعت اور ناجائز ہے۔ تو سائل کہے کہ تمہاری یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس دلیل کا مدلول سے تَخَلُّف لازم آتا ہے اس لئے کہ میلاد شریف کے علاوہ کئی صورتوں میں یہ دلیل پائی جاتی ہے اور مدلول نہیں پایا جاتا۔ مثلاً رائے ونڈ کا اجتماع مخصوص ہیئت اور مخصوص انتظام کے ساتھ ہر سال پابندی سے کرنا خیر القرون میں نہیں تھا اور نہ ہی خیر القرون میں ہر سال پابندی سے ایسے اجتماعات کرنے کا رواج تھا۔ پس تمہاری دلیل کے پیشِ نظر اس کو بدعت اور ناجائز ہونا چاہئے لیکن تم لوگ اس کو ناجائز نہیں سمجھتے بلکہ جائز سمجھ کر ہر سال پابندی سے کرتے ہو لہٰذا معلوم ہوا کہ تمہاری یہ دلیلِ فاسد ہے۔

اور جب مُعلل کی دلیل کو صحیح تسلیم کرنے سے مُحال لازم آتا ہو تو اس وقت نقض وارد کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ سائل مُعلّل کو کہے کہ تمہاری یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے کہ اگر اس کا مدلول ثابت ہو تو محال لازم آئے گا۔ مثلاً مدلول کو ثابت ماننے کی صورت میں نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا اور نقیضین کا اجتماع محال ہے۔ اجتماعِ نقیضین کی ایک جدید مثال یہ ہے کہ مُدّعی دعوٰی کرے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام غیب نہیں جانتے اور بطورِ دلیل کہے اس لئے کہ غیب کا جاننا خاص خدا تعالیٰ کی صفت ہے اور جو چیز خاص خدا تعالیٰ کی صفت ہو وہ مخلوق میں ثابت نہیں ہو سکتی۔ تو سائل اس پر نقض وارد کرتے ہوئے کہے کہ تمہاری یہ دلیل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس دلیل کے مدلول یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے غیب نہ جاننے کو ثابت مانا جائے تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام غیب نہیں جانتے'' کی نقیض ہے''حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام غیب جانتے ہیں اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا غیب جاننا حق ہے کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا علم وحی سے ہے ارشادِ الٰہی ہے۔

وَمَایَنْطِقُ عَنِ الْھَوٰی اِنْ ھُوَاِلَّاوَحْیٌ یُّوْحٰی (سورۂ نجم آیت نمبر۴)

ترجمہ: اور وہ کوئی بات اپنی خواہش سے نہیں کرتے وہ تو نہیں (بولتے) مگر وحی جوانہیں کی جاتی ہے۔ اور قرآن مجید سے ثابت ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف غیب کی باتیں وحی کی گئی ہیں چنانچہ ارشادِ الٰہی ہے۔

ذٰلِکَ مِنْ اَنْبَآءِ الْغَیْبِ نُوْحِیْهِ اِلَیْکَ ط

ترجمہ: یہ غیب کی خبریں ہیں جو ہم آپ کی طرف وحی کرتے ہیں (آلِ عمران آیت نمبر۴۴) جب وحی کے ذریعے غیب کی خبریں آئی ہیں تو ضروری ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ان غیب کی خبروں کا علم ہو ورنہ لازم آئے گا کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو وحی کے ذریعے علم نہیں ہوتا حالانکہ اُمتِ مسلمہ کا کوئی فرد اس کا قائل نہیں ہے۔ پس جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا غیب جاننا آیاتِ قرآنیہ سے ثابت ہوا تو آپ کا غیب نہ جاننا مُنْتَفِی ہو گیا ورنہ اجتماعِ نَقِیضَیْن لازم آئے گا جو کہ مُحال ہے۔ یہ خرابی صرف اس لئے لازم آئی کہ یہ مفروضہ قائم کر لیا گیا کہ غیب کا جاننا خاص خدا تعالیٰ کی صِفَت ہے حالانکہ دلائلِ شرعیہ کی روشنی میں اس مفروضہ کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ کیونکہ جنت، دوزخ، قیامت، خود اللہ تعالیٰ کی ذات سب غیب ہیں ان کو ہر مسلمان جانتا ہے تو غیب کا جاننا خدا تعالیٰ کی خاص صفت کہاں ہوئی؟ ہاں ذاتی علمِ غیب اللہ تعالیٰ کی خاص صفت ہے مگر اس کو غیرِ خدا کیلئے کوئی بھی تسلیم نہیں کرتا۔ پھر علماء نے ذاتی علمِ غیب کو مختلف الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ بعض حضرات نے ذاتی علمِ غیب کی تعریف یوں کی ہے۔

اِنَّ الْغَیْبَ مَاغَابَ عَنِ الْحَوَاسِ وَالْعِلْمِ الضَّرُوْرِیِّ وَالْعِلْمِ الْاِسْتِدْلَالِیِّ (نبراس صفحہ۳۴۷)

ترجمہ: غیب وہ ہے جو حواسِ ظاہری (سمع وبصر وغیرہ) سے غائب ہو اور علمِ ضروری (یعنی وحی والہام) اور علم استدلالی (یعنی نظر وفکر سے حاصل ہونے والے علم) سے غائب ہو۔

اور دوسرے حضرات نے ذاتی علم غیب کی تعریف یوں کی ہے۔

وَالْغَیْبُ ھُوَمَالَمْ یَقُمْ عَلَیْهِ دَلِیْلٌ وَلَااطَّلَعَ عَلَیْهِ مَخْلُوْقٌ (تفسیر مدارک سورۂ نمل آیت نمبر۶۵)

ترجمہ: غیب وہ ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اور نہ اس پر کوئی مخلوق مطلع ہو۔

اور اکثر علماء نے ذاتی علمِ غیب کی تعریف درج ذیل الفاظ سے کی ہے جو علامہ بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نقل فرمائے ہیں۔ وَالْغَیْبُ مَالَادَلِیْلَ عَلَیْهِ ترجمہ: اور (ذاتی علم) غیب وہ

...ی دلیل قائم نہ ہو۔ (تفسیر بیضاوی سورۃ بقرہ آیت نمبر۳)

...ض حضرات ذاتی علم غیب کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ علمِ غیب وہ ہے جو بغیر کسی واسطہ
...کے ہو (از علامہ عامر عثمانی بحوالہ تبصرہ بر کتاب زلزلہ صفحہ ۲۰۱) ہمارے نزدیک یہ تمام
...ذاتی علم غیب کی ہیں اور فقہاء کرام نے غیر خدا کیلئے اسی علمِ غیب کے قائل کو کافر کہا ہے۔
...علم غیب ہے جس کو دیوبندی حضرات مُطلق علمِ غیب سے تعبیر کرتے ہیں۔ تو ہمارا اور
...بندیوں کا اختلاف نفسِ مسئلہء علمِ غیب میں لفظی اور اصطلاحی ہے کہ ہماری اصطلاح میں مذکورہ
...ریفیں ذاتی علمِ غیب کی ہیں اور انکی اصطلاح میں مطلق علمِ غیب کی ہیں۔ جب یہ قاعدہ مسلمہ
ہے کہ وَلَا مُنَاقَشَةَ فِي الْاِصْطِلَاحِ ط تو مسئلہء علم غیب کو نزاع کا سبب نہیں بنانا چاہئے۔ البتہ
...عقیدہ قرآن وسنت کے نصوص سے ان کے صحیح مفہوم کیساتھ ثابت ہے بے جا تاویلات کرکے
...س کا انکار کرنا نظریہ پرستی ہے اور نظریہ پرستی بدترین بدعت ہے۔ سورۃ جاثیہ آیت نمبر۲۳ اس پر
روشن دلیل ہے اس سے اللہ بچائے۔ نیز دیوبندیوں کا خصوصاً حضور سیدِ عالم ﷺ اور عموماً دیگر
انبیاء واولیاء کے علم اور دیگر فضائل وکمالات کے معاملہ میں ترکِ ادب بہت ہی قابلِ مذمت ہے
اور اس طرح کے ترکِ ادب سے بچنا نہایت ضروری ہے۔

نوٹ: اگرچہ نفسِ مسئلہء علمِ غیب میں دیوبندیوں اور بریلویوں کا اختلاف لفظی اور اصطلاحی ہے مگر مطلق علمِ غیب کو علمِ الٰہی کے ساتھ خاص کرنا بایں معنی کہ انبیاء واولیاء بلکہ سید الانبیاء ﷺ کیلئے اس کا ماننا بھی شرک قرار دیا جائے خلافِ حق وتحقیق ہے کیونکہ مُطلق علمِ غیب کا لفظ اپنے عموم کے اعتبار سے انبیاء واولیاء کے علم کو بھی شامل ہے۔ اسی وجہ محققین علماء نے سورۃ بقرہ آیت نمبر۳ اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ ط کے تحت مُطلق غیب کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں ایک وہ جس کا علم ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے دوسری وہ جس کا علم غیر کو بھی حاصل ہے۔

غور کیجئے! جب مُطْلَقُ الشَّيْءِ يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَّا محققین کے مابین مُسلّمہ قاعدہ ہے اور حضور سیدِ عالم ﷺ تو غیب کے بے شمار افراد جانتے ہیں تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ان علوم کو مطلق علمِ غیب کیونکر شامل نہ ہوگا؟ ہاں یہ کہنا درست ہے کہ چونکہ نصوص میں مطلق علمِ غیب کا اطلاق صرف ذاتِ باری تعالیٰ کے علم پر آیا ہے لہٰذا انبیاء واولیاء کے علوم پر مطلق علمِ غیب کا اطلاق نہیں کرنا چاہئے بلکہ عطائی یا اضافی وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید کرکے اطلاق کرنا

چاہئے۔ لیکن یہ اطلاق نامناسب ہوگا نہ کہ کفر وشرک جیسا کہ عُلماءِ دیوبند بزورِ بیان وقلم کرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ خُلاصہ یہ کہ ان نصوص کے اطلاق کو دیکھ کر یہ کہنا درست مُناسب یہ ہے کہ حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام اور دیگر انبیاء واولیاء کے علمِ غیب پر یوں کہا جائے اللہ تعالیٰ کی عطاء سے غیب جانتے ہیں یا ان کو عطائی اور اضافی علمِ غیب حاصل ہے اور عطائی واضافی کی قید کے بغیر یوں کہنا کہ وہ غیب جانتے ہیں یا ان کو علمِ غیب حاصل ہے، مناسب نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی مسلمان بغیر ان قیود کے مطلق علمِ غیب کا اطلاق کسی نبی یا ولی وغیرہ کے علم پر کرے تو اس کا مسلمان ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے عقیدہ میں یہ قیود ملحوظ ہیں لہٰذا اس پر کفر وشرک کا فتویٰ لگانا درست نہیں ہے۔ اور یہ فتویٰ اس لئے بھی غلط ہے کہ مطلق علمِ غیب کا اطلاق غیرِ خدا کے علم پر بعض جلیل القدر بزرگوں سے ثابت ہے جیسا کہ اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب خالص الاعتقاد میں ہے۔ اگر اس فتویٰ کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ سلف صالحین بھی اس کی زد میں آئیں گے۔ العیاذ باللہ تعالیٰ

ایک ضروری تنبیہ: علمِ غیب کے تفاصیل میں عُلماءِ بریلویہ اور دیوبندیہ میں جو تنازعے ہیں ان میں سب سے بڑا تنازعہ اس بات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انبیاء واولیاء کو جو عُلوم غیبیہ حاصل ہوتے ہیں ان میں کائنات کے احوال کا علم شامل ہے یا نہیں؟ اگر شامل ہے تو کس طرح؟ ہمیشہ اور دائمی طور پر یا کبھی کبھار بطریقِ کشف؟ اس اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ عُلماءِ دیوبندیہ کے خیال میں جب تک اس علم کو ہمیشہ اور دائمی طور پر نہ مانا جائے تو اس پر استمداد واستعانتِ غیبی کا مسئلہ متفرع نہیں کیا جاسکتا۔ پس ان کے نزدیک بریلوی حضرات کا انبیاء واولیاء کو بغرضِ استمداد واستعانت غیبی نداء کرنا اس علم کو ہمیشہ اور دائمی ماننے پر متفرع ہے اور یہ شرک[1] ہے کیونکہ اس علم کا ہمیشہ اور دائمی ہونا اللہ تعالیٰ کیساتھ مختص ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر وُسعتِ ظرفی سے کام لیا جائے تو اس تنازعہ کو ختم کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ علمِ الٰہی کا دائمی ومستمر ہونا اس معنی کیساتھ ہے کہ ازل سے ابد تک اس میں تغیر وتبدل اور فرق وتفاوت کا امکان تک نہیں ہے اور بریلوی حضرات ایسا دائمی ومستمر علم انبیاء واولیاء کیلئے ثابت نہیں کرتے حتیٰ کہ شرک لازم آئے۔

[1] استعانت واستمدادِ غیبی کی تحقیق:۔ جن لوگوں نے انبیاء واولیاء سے غیبی مدد لینے کو شرک کہا ہے وہ اس مسئلہ کی تہہ تک نہیں پہنچ سکے۔ اس مسئلہ کی حقیقت یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے عالمِ ظاہر میں (بقیہ آگے)

بریلویوں نے تصریح کی ہے کہ انبیاء کرام پر نسیان اور ذہول جائز ہے دیکھئے! حضرت علامہ مفتی احمد یار خان صاحب نعیمی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔ انبیاءِ کرام کو بعض وقت کسی خاص چیز کا نسیان ہو کر بعد میں اس پر قائم نہیں رہتے۔ (جاء الحق حصہ اول صفحہ ۱۲۸) کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں اگر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کسی وقت کوئی بات نہ بتائیں تو اس کی وجہ ذہول (ادھر توجہ نہ ہو) ہو سکتی ہے بے علمی ثابت نہ ہوگی۔ (جاء الحق حصہ اول ۱۲۹) پس جب بریلوی حضرات انبیاء واولیاء کے علم میں نسیان اور ذہول کو جائز سمجھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا علم نسیان اور ذہول سے پاک ہے تو دونوں میں فرق ہو گیا۔ لہٰذا شرک کا دعویٰ باطل ہے۔

دعوائے شرک کے بُطلان کے بعد غور کرنا چاہئے کہ انبیاء واولیاء سے بشری کثافتیں دور ہونے کی وجہ سے ان کی روحانی قوتیں ملکی ہوجاتی ہیں پس بحکمِ حدیث پاک اِتَّقُوْا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّهٗ یَنْظُرُ بِنُوْرِ اللّٰهِ (ترمذی ج ۲ صفحہ ۱۴۵ ابواب التفسیر) اور بمضمون حدیثِ قدسی

بقیہ حاشیہ..... اجسام کے رابطے کے اسباب پیدا کئے ہیں اسی طرح عالم الغیب میں بھی ارواح کے رابطے کے اسباب بنائے ہیں۔ من جملہ ان اسباب میں سے یہ بھی ہے کہ جب کوئی روح کسی روح کی طرف کامل توجہ کیساتھ متوجہ ہو تو بسا اوقات متوجَّہ الیہ روح کو اس کی طرف متوجہ کر دیا جاتا ہے خاص کر اس وقت جب وہ ارواحِ کاملہ میں سے ہو پس وہ اس توجہ کرنے والے کے حق میں دُعا کر کے یا اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ قوت سے خُود تصرف کر کے اس کی مدد کرتا ہے۔ استعانت واستمدادِ غیبی اور صوفیاءِ کرام کے تصورِ شیخ کا مسئلہ وغیرہ اسی کُلّیہ پر مبنی ہیں۔ الغرض عالم الغیب بالذات صرف اللہ تعالیٰ ہے اور تصرف واختیار میں کامل حقیقی اور مستقل بالذات بھی صرف وہی ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو جو مختارِ کل کہا جاتا ہے اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس قدر زیادہ اختیارات دیئے ہیں کہ ہم لوگ اُن کی حد بیان نہیں کر سکتے اس لئے آپ مختارِ کل ہیں ورنہ مختارِ کل حقیقی صرف وہی ہو سکتا ہے جس کا اختیار ذاتی ہو اور یہ صرف اللہ تعالیٰ کی شان ہے۔

ہر مسلمان کا یہ عقیدہ ہونا ضروری ہے کہ انبیاء واولیاء کی قدرت وتصرف اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ قوت سے ہے اور ہر وقت اس کی محتاج ہے اور انبیاء واولیاء کا علم خواہ وہ علمِ شریعت ہو یا کائنات کے احوال کا علم صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی عطا اور اس کی اطلاع سے ہے۔ اس عقیدہ کے ساتھ انبیاء واولیاء سے استمداد واستعانتِ غیبی ہرگز شرک نہیں ہے۔ ہاں البتہ ہر وقت ہر چیز کا علم اس طرح ہونا کہ اس میں تغیر وتبدل اور فرق وتفاوت بالکل نہ آ سکے اللہ تعالیٰ کے علم کا خاصہ ہے۔ اگر کسی مخلوق خواہ وہ نبی ہو یا ولی کیلئے کوئی ناواقف ایسا علم ثابت مانتا ہو تو اُسے توبہ کرنا چاہئے کیونکہ ایسا عقیدہ رکھنا شرک وکفر ہے۔ فقہاء نے جو فرمایا "مَنْ قَالَ اَرْوَاحُ الْمَشَائِخِ حَاضِرَةٌ تَعْلَمُ یکفر" اس کا محمل یہی ہے۔ عوام مسلمین کو صحیح عقیدہ سمجھانا چاہئے نہ کہ شرک کا فتویٰ لگانا۔ واللہ الموفق۔

كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا الخ (ترمذی
ج ۲/۱۴۵ باب التواضع) انبیاء واولیاء کیلئے دور دراز سے سماعت، بصارت، اور تصرف کی قوت ثابت
کی جائے اور اس کی بناء پر بغرضِ استمداد واستعانت ان کو غائبانہ نداء کی جائے تو اس میں کیا حرج
ہے؟۔ سلف صالحین سے جو ایسی نداء ثابت ہے اس کے سوا اُس کا صحیح محمل کیا ہو سکتا ہے؟۔ ہاں
عوام کو علم الٰہی اور انبیاء واولیاء کے علم کا فرق بتاتے رہنا چاہئے مگر ان پر بے جا شرک کے فتوے لگا نا
بھی تجاوز عَنِ الحَدّ ہے مسلمان کے بارے میں حُسنِ ظن بہتر ہے اگر اس کے کسی عمل یا اعتقاد میں
غلطی ہے تو اُسے دلیل سے سمجھانا چاہئے۔ بے جا کفر وشرک کے فتوے لگانا کئی فتنوں کو جنم دیتا ہے
جس سے دینِ اسلام کو بڑا نقصان پہنچا ہے اور پہنچ رہا ہے۔ کاش کہ مسلمان اس بات کو سمجھیں اور
آپس کے بے جا اختلافات میں پڑ کر اپنی قوت کو کمزور نہ کریں۔

مُعلل کی دلیل پر مُعارضہ وارد کرنے کا قاعدہ

فاضل ماتن اور شارح علاّمہ نے مُعَلِّل کی دلیل پر مُعارضہ وارد کرنے کا قاعدہ یوں بیان فرمایا ہے کہ اگر مُعَلِّل کی دلیل مُعارضہ کی تینوں قسموں مُعارضہ بالقلب مُعارضہ بالمثل اور مُعارضہ بالغیر میں سے کسی ایک کے قابل ہو تو اس کا مُعارضہ کیا جائے۔ مُعارضہ کی مکمل تفصیل اس سے پہلی گزر چکی ہے اور جدید وقدیم ہر قسم کے مثالیں وہاں پیش کی جا چکی ہیں' اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

مُعَلِّل کی دلیل پر وارد کردہ نقض اور مُعارضہ کے جواب دینے کا قاعدہ

مُعَلِّل کی دلیل پر وارد کردہ نقض اور مُعارضہ کے جواب دینے کے بارے میں فاضل ماتن اور شارح علاّمہ نے جو کلام کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ سائل جب مُعلل کی دلیل پر نقض یا مُعارضہ وارد کر کے فارغ ہو جاتا ہے تو اب سائل مُعَلِّل کی حیثیت میں ہو جاتا ہے اور مُعَلِّل اول سائل بن جاتا ہے۔ لہٰذا مُعَلِّل اول کو وہی تینوں منصب حاصل ہوں گے جو سائل کو حاصل تھے یعنی منع، نقض اور مُعارضہ سب کے وارد کرنے کا حق اسے حاصل ہوگا۔ لہٰذا سائل نے اس کی دلیل پر جو نقض یا مُعارضہ وارد کیا ہے اس کا جواب منع کے ساتھ دے اگر وہ منع کے قابل ہو اور اگر نقض کے قابل ہو، تو نقض کے ساتھ اس کا جواب دے اور اگر مُعارضہ کے قابل ہو' تو مُعارضہ

ہو اس کا جواب دے۔

نقض اور مُعارضہ کے جواب دینے کی چھ صورتیں اور اُن کی جدید مثالیں

مذکورہ قاعدہ کے تحت نقض اور مُعارضہ کے جواب دینے کی چھ صورتیں بنتی ہیں۔(۱) نقض کا منع کے ساتھ دینا (۲) نقض کا جواب نقض کے ساتھ دینا (۳) نقض کا جواب معارضہ کے ساتھ دینا (۴) مُعارضہ کا جواب منع کے ساتھ دینا (۵) مُعارضہ کا جواب نقض کے ساتھ دینا (۶) معارضہ کا جواب مُعارضہ کے ساتھ دینا۔ ان تمام صورتوں کی مثالیں درج ذیل ہیں۔

(۱) نقض کا جواب منع کے ساتھ دینا: اس کی مثال وہی مسئلہ ہے جو ایک صفحہ قبل علمِ غیب کے متعلق درج کیا گیا ہے جس میں سائل نے مُعَلِّل کی دلیل پر نقض وارد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اس دلیل کے مدلول یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے غیب نہ جاننے کو ثابت مانا جائے تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے الخ۔ تو مُعَلِّل اس نقض پر منع وارد کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ اس نقض میں اجتماعِ نقیضین کی بنیاد اس بات پر رکھی گئی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف غیب کی باتیں وحی کی گئی ہیں اور ہم نہیں مانتے کہ ایحاءِ غیب سے علمِ غیب لازم آتا ہے۔ یہ کیوں جائز نہیں کہ ایحاءِ غیب دوسری شی ہو اور علمِ غیب دوسری شی۔ پھر سائل مُعَلِّل کے منع کی سند کو باطل کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ ایحاءِ غیب لازم ہے غیب کی خبر پہنچنے کو اور خبرِ صادق علم کے اسباب میں سے ہے جیسا کہ علماءِ عقائد نے بیان کیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی خبروں کا صادق ہونا تو یقینی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کے خبر دینے سے غیب کا علم لازم آئے گا۔ پس ایحاءِ غیب علمِ غیب کا لازم ہے اور ان کو الگ الگ شیئ کہنا صحیح نہیں ہے۔

(۲) نقض کا جواب نقض کے ساتھ دینا: اس کی مثال بھی یہی مسئلہ علمِ غیب ہے جس میں سائل نے اجتماعِ نقیضین کے لازم آنے سے مُعَلِّل پر نقض وارد کیا ہے۔ تو مُعَلِّل اس نقض پر نقض وارد کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ سائل نے اپنے نقض کی تقریر میں کہا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا غیب جاننا حق ہے اور یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو کلامِ الٰہی کا جھوٹا ہونا لازم آئے گا کیونکہ قرآنِ مجید میں صاف اور صریح الفاظ میں تمام مخلوق سے علمِ غیب کی نفی کی گئی ہے۔ چنانچہ ارشادِ الٰہی ہے۔

قُلْ لَّا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ (سورۂ نمل آیت نمبر ۶۵)

ترجمہ: آپ فرمادیں جوکوئی آسمانوں میں ہے اور زمین میں وہ غیب نہیں جانتے مگر اللہ (جانتا ہے)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ آسمان وزمین کی کوئی چیز غیب نہیں جانتی صرف اللہ جانتا ہے پس

اگر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا غیب جاننا حق مانا جائے تو یہ آیت جھوٹی ہوجائے گی۔ کلام الٰہی کا جھوٹا

ہونا محال ہے جس دلیل سے محال لازم آئے وہ فاسد ہوتی ہے لہٰذا سائل کا مذکورہ نقض بھی فاسد ہے۔

(۳) نقض کا جواب معارضہ کے ساتھ دینا: اگر سائل اس نقض پر معارضہ وارد

کرتے ہوئے کہے کہ مُعَلِّل کا یہ دعویٰ کہ ''اگر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے غیب جاننے کو حق مانا

جائے تو کلامِ الٰہی کا جھوٹا ہونا لازم آئے گا'' صحیح نہیں ہے کیونکہ قرآن مجید میں ہے۔

عٰلِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْہِرُ عَلٰی غَیْبِہٖ اَحَدًا ۙ الا من رتضی من رسول ط

ترجمہ: غیب کا جاننے والا اپنے غیب پر کسی کو مسلط نہیں کرتا سوائے اپنے پسندیدہ رسولوں کے

(سورۂ جن آیت نمبر ۲۶، ۲۷) نیز قرآن مجید میں ہے۔

وَمَا کَانَ اللّٰہُ لِیُطْلِعَکُمْ عَلَی الْغَیْبِ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَجْتَبِیْ مِنْ رُّسُلِہٖ مَنْ یَّشَآءُ ط

ترجمہ: اور اللہ کی یہ شان نہیں کہ (اے عام لوگو) تمہیں غیب پر اطلاع دے دے اور لیکن

اللہ چن لیتا ہے اپنے رسولوں میں سے جسے چاہے (سورۂ آل عمران آیت نمبر ۱۷۹)

ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنے مجتبیٰ اور مرتضیٰ رسول کو غیب پر مسلّط فرماتا

اور اطلاع دیتا ہے۔ اور اس میں تو کلام ہی نہیں کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے مجتبیٰ اور

مرتضیٰ رسول ہیں لہٰذا ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے مسلط فرمانے اور اطلاع

دینے سے آپ غیب جانتے ہیں (۱) اور مُعَلِّل نے جو آیت پیش کی ہے اس میں اللہ تعالیٰ کے

مسلط فرمانے اور اطلاع دینے کے بغیر خود بخود غیب جاننے کی نفی مراد ہے جس کو ذاتی علم غیب

کہتے ہیں۔ اور ایسا علمِ غیب نہ صرف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام بلکہ تمام مخلوق کے کسی فرد کو حاصل

نہیں ہے۔ لہٰذا یہ آیت اپنی جگہ حق ہے مگر اس کو ہمارے مدعا کے خلاف پیش کرنا صحیح نہیں ہے

(۱) یہاں تک مُعارضہ مکمل ہوگیا ہے اس سے آگے سائل مُعَلِّل کے پیش کردہ شاہد (آیتِ نمل) کا محمل بتارہا ہے۔
یہ طریقہ مدِ مقابل کو اپنا ہم خیال بنانے اور جلد فیصلہ کرانے میں بہت مفید اور موثر ہے۔ ۱۲ منہ

کیونکہ ہم عطائی علمِ غیب کے قائل ہیں اور یہ علمِ غیب نہ صرف حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حاصل ہے بلکہ آپ دوسروں کو بتانے میں بھی بخل نہیں کرتے چنانچہ ارشادِ الٰہی ہے۔ وماھو علی الغیب بضنین ترجمہ: اور یہ نبی غیب بتانے میں بخیل نہیں (سورۂ تکویر آیت نمبر ۲۴)

تو مُعلّل کے نقض پر اس طرح مُعارضہ وارد کرنا نقض کا جواب مُعارضہ کے ساتھ دینا ہے۔

(۳) مُعارضہ کا جواب منع کے ساتھ دینا: اس کی مثال یہ ہے کہ حنفی دعویٰ کرے کہ نماز میں صرف تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا سنت ہے۔ رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنا سنت نہیں ہے۔ اور اس پر دلیل دیتے ہوئے کہے کہ امام ابوداؤد اپنی سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں کہ حضرت علقمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں۔

قَالَ عَبْدُاللّٰہِ ابْنُ مَسْعُوْدٍ اَلَا اُصَلِّیْ بِکُمْ صَلٰوۃَ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ فَصَلّٰی فَلَمْ یَرْفَعْ یَدَیْہِ اِلَّا مَرَّۃً (سنن ابی داؤد صفحہ ۱۰۹، ج ۱)

حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کیا میں تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نہ پڑھاؤں راوی کہتے ہیں پس آپ نے نماز پڑھائی اور صرف ایک مرتبہ (تکبیر تحریمہ کے وقت) ہاتھ اٹھائے

تو سائل مُعلّل کی اس دلیل کا مُعارضہ کرتے ہوئے کہے کہ رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنا سنت ہے چنانچہ امام ابوداؤد اپنی سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔

عَنْ سَالِمٍ عَنْ اَبِیْہِ قَالَ رَاَیْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِذَا اسْتَفْتَحَ الصَّلٰوۃَ رَفَعَ یَدَیْہِ حَتّٰی یُحَاذِیَ مَنْکِبَیْہِ وَاِذَا اَرَادَ اَنْ یَّرْکَعَ وَبَعْدَ مَا یَرْفَعُ رَاْسَہٗ مِنَ الرُّکُوْعِ (سنن ابی داؤد صفحہ ۱۰۴، ج ۱)

حضرت سالم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ نے نماز شروع کی تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے کاندھوں کے برابر اٹھایا اور جب رکوع کرنے کا ارادہ کیا اور رکوع سے اپنا سر اٹھانے کے بعد (بھی دونوں ہاتھ کاندھوں کے برابر اٹھائے)

پھر مُعلّل اس مُعارضہ کا جواب منع کے ساتھ یوں دے کہ ہم نہیں مانتے کہ یہ حدیث آپ کے دعویٰ کو ثابت کرتی ہے۔ یہ کیوں جائز نہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت پہلے رفع یدین کرتے ہوں پھر اس سے منع فرما دیا ہو۔ یہاں تک مُعلّل

کا وارد کردہ منع پورا ہوگیا لیکن بہتر یہ ہے کہ منع کی سند کو تقویت پہنچانے کیلئے یہ حدیث بھی پیش کردے۔ کہ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں

خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَالِيْ اَرَاكُمْ رَافِعِيْ اَيْدِيْكُمْ كَاَنَّهَا اَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسٍ اُسْكُنُوْا فِي الصَّلٰوةِ (صحیح مسلم صفحہ ۱۸۱ ج ۱)

(ہم نماز پڑھ رہے تھے) کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے پس فرمایا مجھے کیا ہے کہ میں تمہیں ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھتا ہوں گویا کہ وہ سرکش گھوڑوں کی دُمیں ہیں۔ نماز میں سکون اختیار کرو۔

دیکھئے! اس حدیث میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے رفع یدین سے ممانعت فرمادی۔ پس یہ حدیث رفع یدین کیلئے ناسخ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پہلے رفع یدین کرتے تھے پھر بعد میں اس سے ممانعت فرمادی۔ پس رفع یدین منسوخ ہوگیا اور سنت نہ رہا۔

(۵) مُعارضہ کا جواب نقض کے ساتھ دینا: اس کی مثال یہ ہے کہ مُدّعی دعوٰی کرے کہ نماز میں رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنا سنت ہے اور مذکورہ بالا حدیث دلیل میں پیش کرتے ہوئے کہے کہ حضرت سالم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ نے نماز شروع کی تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے کاندھوں کے برابر اٹھایا اور جب رکوع کرنے کا ارادہ کیا اور رکوع سے اپنا سر اٹھانے کے بعد (بھی اپنے دونوں ہاتھ کاندھوں کے برابر اٹھائے) (ابوداؤد ج ۱ صفحہ ۱۰۴)

تو سائل مُدّعی کی اس دلیل کا مُعارضہ کرتے ہوئے کہے کہ نماز میں رفع یدین کرنا پہلے تھا پھر بعد میں منسوخ ہوگیا چنانچہ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ (ہم نماز پڑھ رہے تھے کہ) رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے پس فرمایا مجھے کیا ہے کہ میں تمہیں ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھتا ہوں گویا کہ وہ سرکش گھوڑوں کی دُمیں ہیں۔ نماز میں سکون اختیار کرو۔ (صحیح مسلم صفحہ ۱۸۱)

پھر مُعَلِّل (یعنی مُدّعی) اس مُعارضہ کا جواب نقض کے ساتھ یوں دے کہ اس حدیث کو رفع یدین کی منسوخیت کی دلیل بنانا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے تَخَلُّف لازم آتا ہے اس لئے کہ اس حدیث کے ساتھ متصل دوسری روایت میں یہی کَاَنَّهَا اَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسٍ کے الفاظ ہیں اور

اس روایت میں صاف تصریح ہے کہ صحابہ کرام سلام پھیرتے وقت ہاتھوں سے اشارہ کرتے تھے
اسی اشارہ سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو منع فرمایا۔
دیکھئے اس روایت میں تمہاری دلیل کَاَنَّهَا اَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسٍ پائی جارہی ہے اور
مدلول یعنی رکوع والے رفع یدین کی ممانعت نہیں پائی جارہی۔ پس معلوم ہوا کہ تخلف لازم آنے
کی وجہ سے تمہاری یہ دلیل فاسد ہے۔

(فائدہ) پھر سائل اس نقض کا جواب منع کے ساتھ یوں دے سکتا ہے کہ ہم اس بات
کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس دوسری حدیث میں محض کَاَنَّهَا اَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسٍ کے الفاظ کے
موجود ہونے کی وجہ سے پہلی حدیث میں سلام پھیرتے وقت ہاتھ سے اشارہ کرنے کی ممانعت
مراد ہو۔ یہ کیوں جائز نہیں کہ پہلی حدیث کا تعلق دوسرے واقعہ سے ہو اور اس حدیث کا تعلق
دوسرے واقعہ سے۔ اس لئے کہ پہلی حدیث کے الفاظ یہ ہیں خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى
اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَالِيْ اَرَاكُمْ رَافِعِيْ اَيْدِيْكُمْ كَاَنَّهَا اَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسٍ
اُسْكُنُوْا فِي الصَّلٰوةِ ط یعنی ہم نماز میں ایسا کر رہے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے ہمارے پاس
تشریف لا کر فرمایا کہ کیا وجہ ہے کہ میں تمہیں ایسے ہاتھ اٹھائے ہوئے دیکھتا ہوں جیسے وہ سرکش
گھوڑوں کی دُمیں ہوں۔ اور جس حدیث میں سلام پھیرتے وقت ہاتھ سے اشارہ کرنے کی
ممانعت کا بیان ہے اس کے الفاظ اس طرح ہیں كُنَّا اِذَا صَلَّيْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الخ یعنی ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے تو سلام کے وقت ہاتھ سے
اشارہ کرتے تھے۔ پس آپ نے ہمیں اس سے روک دیا۔

پہلی روایت یہ بتاتی ہے کہ صحابہ کرام نماز پڑھ رہے تھے تو آپ نے آ کر انہیں اس فعل سے
روکا اور اس روایت میں سلام کے وقت ہاتھوں کے ساتھ اشارہ کرنے کا کوئی ذکر بھی نہیں اور
دوسری روایت یہ کہتی ہے کہ صحابہ کرام آپ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتے وقت سلام پھیرنے کے وقت
ہاتھوں سے اشارہ کرتے تھے تو آپ نے انہیں اس سے منع کر دیا۔ پس ثابت ہوا کہ یہ دو الگ
واقعے ہیں انہیں ایک واقعہ قرار دینا درست نہیں ہے۔

(۲) **مُعارضہ کا جواب مُعارضہ کے ساتھ دینا:** اس کی مثال یہ ہے کہ حنفی دعوٰی کرے
کہ جماعت والی نماز میں مقتدی پر واجب ہے کہ امام کے پیچھے خاموشی سے کھڑا ہو اور امام کی

قرأت سنے۔اور اس پر دلیل دیتے ہوئے کہے کہ نسائی شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے۔ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّمَا جُعِلَ الْاِمَامُ لِیُؤْتَمَّ بِہٖ فَاِذَا کَبَّرَ فَکَبِّرُوْا وَاِذَا قَرَأَ فَاَنْصِتُوْا۔
رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ امام اس لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے پھر جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرتے تو تم خاموش رہو۔
مسلم شریف باب التشہد میں ہے کہ حضرت ابوہریرہ کی حدیث وَاِذَاقَرَأَ فَاَنْصِتُوْا صحیح ہے تو سائل مُدَّعی کی اس دلیل کا مُعارضہ کرتے ہوئے کہے کہ بخاری ومسلم میں ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ ط اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو سورۂ فاتحہ نہ پڑھے۔لہٰذا مقتدی پر فرض ہے کہ اس حدیث کے پیشِ نظر امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھے ورنہ اس کی نماز نہیں ہوگی۔ پھر حنفی مُعَلِّل اس معارضہ کا جواب مُعارضہ کے ساتھ یوں دے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ نبی پاک ﷺ نے فرمایا مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ فَقِرَاءَۃُ الْاِمَامِ لَہٗ قِرَاءَۃٌ جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قرأت اس کی قرأت ہے۔امام محمد رحمہ اللہ نے مؤطا شریف میں نقل کیا کہ محمد ابن منیع اور ابن ہمام نے فرمایا کہ یہ حدیث بخاری ومسلم کی شرط پر صحیح الاسناد ہے، جب حدیث پاک سے ثابت ہوگیا کہ امام کی قرأت مقتدی کیلئے قرأت ہے تو امام کے پیچھے مقتدی اگر خاموش بھی رہے تو حکماً سورۂ فاتحہ پڑھنے والا کہلائے گا لہٰذا اوپر والی حدیث کی مخالفت لازم نہ آئے گی۔ کیونکہ جب امام نے سورۂ فاتحہ پڑھ لی تو مقتدی کی طرف سے ہوگئی لہٰذا اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ امام کے پیچھے مقتدی کے خاموش رہنے کی صورت میں احادیث میں تطبیق ممکن ہے اور امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کی صورت میں احادیث میں تطبیق ممکن نہیں لہٰذا ضرور بعض احادث کی مخالفت لازم آئے گی۔احناف نے وہ مسلک اختیار کیا ہے جس میں کسی حدیث کی مخالفت نہیں ہوتی۔

ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

فاضل ماتن نے مُعلل اول کی دلیل پر وارد کردہ نقض اور مُعارضہ کے جواب دینے کا طریقہ ان الفاظ سے بیان فرمایا فَیُجَابُ بِالْمَنْعِ اَوِالنَّقْضِ اَوِالْمُعَارَضَۃِ اس پر یہ اعتراض وارد ہوا

معلل اول اور معلل ثانی (یعنی سائل) میں سے ہر ایک پر بیک وقت تینوں قسم کے سوال (یعنی منع، نقض اور معارضہ) وارد کیے جاتے ہیں اور ان تینوں سوالات کا بیک وقت وارد کرنا مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز بھی ہے۔ تو پھر مصنف رحمہ اللہ نے سائل کے نقض اور معارضہ کا جواب دینے کا طریقہ بیان کرتے ہوئے تردید کا کلمہ اَوْ کیوں استعمال فرمایا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل کے نقض اور معارضہ کا جواب منع، نقض اور معارضہ میں کسی ایک کے ذریعے دیا جائے گا نہ کہ بیک وقت تینوں کے ساتھ۔ تو شارح علیہ الرحمۃ نے وَقَدْ یُوْرَدُ سے اس اعتراض کو مختصراً نقل کرکے فَکَلِمَۃُ اَوْ سے اس کا جواب دیا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت فَیُجَابُ بِالْمَنْعِ اَوِ النَّقْضِ اَوِ الْمُعَارَضَۃِ میں کلمہ اَوْ مَانِعَۃُ الْخُلُوّ کیلئے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ سوال ان تینوں میں سے کسی ایک سے خالی نہ ہوگا۔ یہاں کلمہ اَوْ مَانِعَۃُ الجمع کیلئے نہیں ہے یعنی کلمہ او کا یہ مطلب نہیں کہ سوال ان تینوں کے مجموعہ سے نہیں ہوسکے گا۔

محشی نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ کَلِمَہ اَوْ مَانِعَۃُ الْخُلُوّ کیلئے کیسے ہے حالانکہ مصنف رحمہ اللہ نے اس سے متصل اگلے متن میں تصریح فرمائی کہ تغیر یا تحریر کے ساتھ جواب دینا بھی جائز ہے۔ پھر فرمایا کہ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہاں کلمہ اَوْ مَانِعَۃُ الْخُلُوّ کیلئے ہی ہے کیونکہ وہ جواب جو سائل کے نقض یا معارضہ کی صورت میں پیش کردہ دلیل سے تعلق رکھنے والا ہے وہ ان تین سوالات (منع، نقض اور معارضہ) میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتا اور اس کیلئے کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے۔ رہا وہ جواب جو تغیر اور تحریر کی صورت میں دیا جاتا ہے وہ سائل کی دلیل سے تعلق نہیں رکھتا اور (ان دونوں جوابوں کے درمیان) فرق ظاہر ہے لہٰذا (کلمہ اَوْ کو مَانِعَۃُ الْخُلُوّ کیلئے اعتبار کرنے میں) کوئی محذور نہیں ہے۔ اھ میں کہتا ہوں کہ اس جواب میں نظر ہے اس لئے کہ سائل کے نقض اور معارضہ کا جواب تغییر اور تحریر کے ساتھ دینا بھی جائز ہے جس طرح منع، نقض اور معارضہ کے ساتھ دینا جائز ہے جیسا کہ کسی مُنصف پر مخفی نہیں ہے۔ میرے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ چونکہ سائل کے نقض اور مُعارضہ کا جواب اکثر و بیشتر منع، نقض اور معارضہ میں سے کسی ایک کے ساتھ ہی دیا جاتا ہے تغییر و تحریر کے ساتھ جواب دینے کی ضرورت بہت کم ہی پیش آتی ہے اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے اس کے غالب و اکثر کے اعتبار سے کلمہ اَوْ کو مَانِعَۃُ الْخُلُوّ کیلئے قرار دیا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ سب سے بہتر یہ ہے کہ

ماتن کے متنازعہ فیہا عبارت میں کلمہ اَوْ کو واؤ کے معنی میں قرار دیا جائے تا کہ یہ اعتراض ہی وارد نہ ہو۔

تغییر اور تحریر کے ساتھ جواب دینے کا قاعدہ

تغییر اور تحریر کے ساتھ جواب دینے کا جو قاعدہ فاضل ماتن رحمہ اللہ نے بیان فرمایا اور شارح علامہ نے اس کی جو تشریح فرمائی اس کی توضیح یہ ہے کہ سائل کے اعتراض کا جواب اصل یا تحریر کو بدلنے کے ساتھ دینا بھی جائز ہے تا کہ مُعَلِّل پر کوئی اعتراض ہی وارد نہ ہو۔ مُعَلِّل اس طرح کا جواب بہرصورت دے سکتا ہے خواہ اس کی دلیل پر منع وارد کی گئی ہو یا نقض یا معارضہ یعنی سائل خواہ مانع ہو یا ناقض ہو یا معارض۔ شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل سے مراد دعوٰی ہے اور تحریر سے مراد دلیل یا مقدمہ ممنوعہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مُعَلِّل جب سائل کے منع یا نقض یا معارضہ کا جواب سابقہ بیان کردہ طریقوں میں سے کسی طریقہ سے بھی نہ دے سکے تو جواب دینے کا یہ طریقہ بھی اختیار کر سکتا ہے کہ یا تو اپنے دعوٰی کو بدل دے یا وہ دلیل جس پر منع یا نقض یا معارضہ وارد کیا گیا ہے اس کو بدل دے۔ یا اس کی دلیل کے جس مقدمہ پر منع وارد کی گئی ہے اس مقدمہ ممنوعہ کو بدل دے۔ حسبِ ضرورت مُعلل یہ سب کچھ کر سکتا ہے۔

دعوٰی کو بدلنے پر محشی نے یہ اشکال وارد کیا ہے کہ دعوٰی کو بدلنا غیر معقول بات ہے کیونکہ مُعَلِّل جب اپنے دعوٰی کو ہی بدل دے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ اس نے اصل دعوٰی کو ثابت کرنے سے عاجز آنے کا اعتراف کر لیا اور یہ اس کی شکست ہے۔ لہٰذا مُناسب یہ ہے کہ ماتن کی عبارت میں بِالتَّغْيِيْرِ سے دلیل کو بدلنا مراد لیا جائے اور اَلتَّحْرِيْرِ سے مقدمہ ممنوعہ کو بدلنا مراد

تنبیہ نمبر ۳۶۔ ہمارے معاصر صاحب حمید یہ نے صفحہ ۱۳۷ پر شارح کی عبارت وَ قَدْ يُوْرَدُ الخ کا ترجمہ و مفہوم یوں بیان کیا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک (مُعَلِّل اول اور مُعَلِّل ثانی) پر تینوں سوالات (نقض، منع اور معارضہ) وارد ہو سکتے ہیں (بِالْمَنْعِ اَوِ النَّقْضِ اَوِ الْمُعَارَضَةِ میں) او کا کلمہ مَنْعُ الْخُلُوْ کیلئے ہے جمع کیلئے نہیں (کہ سوال ان تینوں میں سے کسی ایک سے خالی نہ ہوگا یہ مراد نہیں کہ سوال ان تینوں کے مجموعہ سے ہوگا) اھ۔ میں کہتا ہوں اولاً تو قابلِ غور بات یہ ہے کہ شارح کا مقصود اس عبارت کے لانے سے مصنف کے مذہب پر اَسْئِلہ ثلاثہ کے اجتماع کا جواز بیان کرنا ہے جیسا کہ محشی نے تصریح کی اور معاصر مذکور کا ترجمہ اس پر دلالت نہیں کرتا ثانیاً دُوْنَ الْجَمْعِ سے مراد دُوْنَ مَانِعَةِ الْجَمْعِ ہے اور معاصر مذکور نے اس کا ایسا مفہوم بیان کیا ہے جو شارح کے مقصود کے بالکل برعکس ہے۔ کَمَا لَا يَخْفٰی

...ے تا کہ یہ اشکال وارد نہ ہو۔

(وَاَمَّا التَّنْبِیْہُ فَیَتَوَجَّہُ عَلَیْہِ ذٰلِکَ) اَیْ مَاذَکَرَہٗ مِنَ الْاَسْئِلَۃِ الثَّلٰثَۃِ (وَلَا یَکْثُرُ نَفْعُہٗ) اَیْ نَفْعُ ذٰلِکَ التَّوَجُّہِ (اِذْلَمْ یُقْصَدْ بِہٖ) اَیْ بِذِکْرِ ذٰلِکَ التَّنْبِیْہِ (اِثْبَاتُ الدَّعْوٰی) لِکَوْنِھَا بَدِیْہِیَّۃً غَیْرَ مُحْتَاجَۃٍ اِلَی الْاِثْبَاتِ (فَلَایَقْدَحُ ذَالِکَ التَّوَجُّہُ) (فِیْ ثُبُوْتِہٖ) اَیِ الدَّعْوٰی بِتَاوِیْلِ الْمَطْلُوْبِ اَوِالْمُدَّعٰی (الْمُسْتَغْنِیْ) صِفَۃٌ لِثُبُوْتِہٖ (عَنِ الْاِثْبَاتِ) بِخِلَافِ الْاِسْتِدْلَالِ فَاِنَّ تَوَجُّہَ ھُنَاکَ یَقْدَحُ فِیْ ثُبُوْتِ الدَّعْوٰی (لِکَوْنِہٖ مُحْتَاجًا اِلَیْہِ) وَکَانَ الْاَوْلٰی اَنْ یَّذْکُرَ الدَّلِیْلَ بَدَلَ الْاِسْتِدْلَالِ وَقَدْ یُنَاقَشُ ھٰھُنَا بِاَنَّہٗ کَمَا یَفُوْتُ بِالْاَسْئِلَۃِ الْمَذْکُوْرَۃِ مَاھُوَ مَقْصُوْدٌ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَعْنِیْ اِثْبَاتَ الْمُدَّعٰی کَذٰلِکَ یَفُوْتُ بِھَا مَاھُوَ مَقْصُوْدٌ مِّنَ التَّنْبِیْہِ اَیْضًا اَعْنِیْ اِزَالَۃَ الْخِفَاءِ فَلَافَرْقَ اِلَّا اَنْ یُّقَالَ اِنَّ الْمَقْصُوْدَ الْاَصْلِیَّ ھُوَ ثُبُوْتُ الْمُدَّعٰی وَاَمَّا زَوَالُ الْخِفَاءِ فَقَدْ یَحْصُلُ بِاَدْنٰی تَاَمُّلٍ لِلسَّائِلِ الطَّالِبِ لِلْحَقِّ اَیْضًا فَلَا اِعْتِدَادَ بِفَوَاتِہٖ وَلَا یَخْفٰی مَافِیْہِ فَتَاَمَّلْ

ترجمہ مع توضیحات: اور بہرحال تنبیہ پس اس پر وہ یعنی مذکورہ تینوں سوالوں میں سے (ہر وہ سوال) جس کو ماتن (علیہ الرحمۃ) نے ذکر کیا متوجہ ہوتا ہے اور اس کا نفع یعنی اس توجہ کا نفع زیادہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کے ساتھ یعنی اس تنبیہ کے ذکر کرنے کے ساتھ دعوٰی ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ دعوٰی کے ایسی بدیہی (شئی) ہونے کی وجہ سے جو ثابت کرنے کی طرف محتاج نہیں ہوتا پس یہ توجہ اس کے ثبوت میں یعنی ایسے دعوٰی (کے ثبوت میں) خرابی پیدا نہیں کرتی۔ (ثبوتہ میں ہ ضمیر کا مذکر لانا اس لئے ہے کہ) دعوٰی مطلوب یا مدّعٰی کی تاویل میں ہے مستغنی ثبوتہ کی صفت ہے (جس کا ثبوت) اثبات سے بے پرواہ ہے۔ بخلاف استدلال کے کیونکہ توجہ یہاں دعوٰی کے ثبوت میں خرابی پیدا کرتا ہے اس (دعوٰی) کے ثبوت کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے۔ اور بہتر یہ تھا کہ ماتن (علیہ الرحمۃ) استدلال کے بدلے دلیل (کا لفظ) ذکر کرتے۔ اور کبھی یہاں اس طور پر مناقشہ کیا جاتا ہے کہ جس طرح مذکورہ سوالات (منع، نقض اور معارضہ) کی وجہ سے وہ چیز فوت ہو جاتی ہے جو استدلال سے مقصود ہوتی ہے (اس چیز سے) میری مراد مدّعٰی کا ثابت کرنا ہے اسی طرح ان (سوالات) کی وجہ سے وہ چیز بھی فوت ہو جاتی ہے جو تنبیہ سے مقصود ہوتی ہے میری مراد پوشیدگی کا زائل ہونا ہے تو (دلیل اور تنبیہ میں) کوئی فرق نہ ہوا۔ (مگر یہ کہ کہا جائے کہ مقصود اصلی ثبوت مدّعا ہے۔ اور بہرحال خفا کا زائل ہونا تو وہ ایسے سائل کے

اولی سوچ بچار سے بھی حاصل ہو جاتا ہے جو حق کا طلبگار ہو لہذا اس کے فوت ہونے کا اعتبار نہیں اور جو (کمزوری) اس (جواب) میں ہے۔ وہ مخفی نہیں ہے پس سوچ لے۔

شرح: تنبیہ پر اسولہءِ ثلاثہ کے وارد ہونے کا جواز اور اس کے بے فائدہ ہونے کا بیان

اس عنوان پر فاضل ماتن اور شارح علاّمہ نے جو کلام کیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ جس طرح مذکورہ تینوں سوالات (یعنی منع، نقض اور معارضہ) دلیل پر وارد ہوتے ہیں اسی طرح تنبیہ پر بھی وارد ہو سکتے ہیں لیکن ان کا تنبیہ پر وارد کرنا کوئی زیادہ فائدہ نہیں رکھتا) کیونکہ تنبیہ کے ذکر کرنے سے دعوای کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ تنبیہ ایسے دعوے پر طلب کی جاتی ہے جو بدیہی ہو اور بدیہی پہلے ہی سے ثابت ہوتی ہے اس کو ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔ جب تنبیہ ثابت شدہ دعوے پر طلب کی جاتی ہے تو تنبیہ پر منع یا نقض یا معارضہ کے وارد کرنے سے ایسے دعوئ کے ثبوت میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی جو پہلے ہی سے ثابت ہوتا ہے اور ثابت کرنے سے بے پرواہ ہوتا ہے۔ بخلاف دلیل کے کیونکہ دلیل پر منع یا نقض یا معارضہ کے وارد کرنے سے دعوای کے ثبوت میں ضرور خرابی پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کہ دلیل ایسے دعوے پر طلب کی جاتی ہے جو پہلے سے ثابت نہ ہو بلکہ نظری ہو اور ثابت کرنے کی طرف محتاج ہو۔ پس جب دعوای کو ثابت کرنے والی دلیل پر اعتراض واقع ہو جائے گا تو اس کے ثبوت میں خلل پیدا ہو جائے گا لہذا اس کے ثابت کرنے کیلئے دوسری دلیل کی حاجت ہوگی۔ فاضل ماتن نے متن کی عبارت میں بخلاف الاستدلال کہا ہے شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ تھا کہ اس کی جگہ بخلاف الدلیل کہتے۔ کیونکہ جس چیز کے ساتھ استدلال کیا جائے اس کو دلیل کہنا اصل ہے اور استدلال کہنا مجاز اور خلافِ اصل ہے۔ اور اس لئے کہ تنبیہ کے مقابلے میں دلیل کا لفظ بولا جاتا ہے نہ کہ استدلال کا لفظ۔

متن کی عبارت پر اعتراض وجواب

اعتراض اول: فاضل ماتن کی عبارت میں فی ثبوتہ ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہاں فی ثبوتہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ہ ضمیر مذکر کی ہے اور اس کا مرجع دعوای ہے جو کہ

مؤنث ہے۔ مذکر کی ضمیر کو مؤنث کی طرف لوٹانا صحیح نہیں ہے۔ شارح علامہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں دعویٰ مطلوب یا مُدّعا کی تاویل میں ہے۔ یعنی دعویٰ سے مراد مطلوب یا مُدّعا ہے اور مطلوب اور مُدّعا دونوں مذکر ہیں تو ان کے اعتبار سے دعویٰ کی طرف مذکر کی ضمیر لوٹائی گئی ہے اور مؤوّل عنہ کے اعتبار سے ضمیر کا لوٹانا درست ہوتا ہے۔

اعتراض دوم: معترض کہتا ہے کہ دلیل اور تنبیہ میں فرق نہیں ہے۔ کیونکہ جس طرح کہ دلیل پر منع، نقض اور معارضہ کے وارد کرنے کی وجہ سے وہ چیز فوت ہوجاتی ہے جو استدلال سے مقصود ہوتی ہے یعنی مدعا کا ثابت کرنا اسی طرح جو چیز تنبیہ سے مقصود ہوتی ہے، یعنی پوشیدگی کو زائل کرنا وہ بھی تنبیہ پر منع، نقض اور معارضہ کے وارد کرنے کی صورت میں فوت ہوجاتی ہے۔ پس دلیل اور تنبیہ میں فرق نہ ہوا جب ان میں فرق نہیں ہے تو پھر تنبیہ پر اسولۂ ثلاثہ (منع، نقض اور معارضہ) کے وارد کرنے کو بے فائدہ کیوں کہا گیا ہے؟

شارح علامہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مناظرہ میں مناظر کا مقصود اصلی یہ ہوتا ہے کہ مدعا ثابت ہوجائے۔ لہٰذا اس کے فوت ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جب دلیل پر منع یا نقض یا معارضہ وارد کیا جائے تو مدعا کا ثبوت فوت ہوجائے گا اس لئے دلیل پر ان کے وارد کرنے سے مناظر کو فائدہ حاصل ہوتا ہے اور تنبیہ سے مقصود فقط یہ ہوتا ہے کہ مدعا میں جو پوشیدگی ہے وہ زائل ہوجائے اور یہ مقصود حق کے طلبگار سائل کی ادنیٰ سوچ سے اسے حاصل ہوجاتا ہے۔ لہٰذا زوالِ خفا کے فوت ہونے کا اعتبار نہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ تنبیہ پر منع اور نقض اور معارضہ کے وارد کرنے سے سائل کو کوئی زیادہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

خیال رہے کہ اِلّاَ اَنْ یُّقَالَ اور اَللّٰھُمَّ اِلّاَ اَنْ یُّقَالَ وغیرہ الفاظ سے کمزور جواب دیا جاتا ہے۔ تو شارح کا یہ جواب بھی کمزور ہے چنانچہ شارح علامہ نے آخر میں وَلَایَخْفٰی مَافِیْہِ فَتَاَمَّلْ کہہ کر خود بھی اس کے ضُعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ محشی نے اس جواب کے کمزوری کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ کلی طور پر اور ہر وقت ادنیٰ تامل کے ساتھ زوالِ خفا حاصل ہو حتیٰ کہ اس جواب کو تسلیم کیا جائے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حقائقِ بدیہیہ میں تنبیہات کے ساتھ بھی زوالِ خفا حاصل نہیں ہوتا چہ جائیکہ ادنیٰ تامل کے ساتھ حاصل ہو۔ اور جزوی طور پر زوالِ خفاء (یعنی پوشیدگی کے زائل ہونے) کا حاصل ہونا سائل کو مفید نہیں ہے۔ کَمَا لَایَخْفٰی اِنْتَھٰی مَعَ تَوْضِیْحٍ مَّا

نوٹ: ہم نے فلا اعتداد فواتہ کا ترجمہ یوں کیا ہے لہٰذا اس کے فوت کا اعتبار نہیں یعنی ہم نے ف کا معنی لہٰذا کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ فاء تعلیلیہ ہے پس جہاں بھی ہم ف کا معنی لہٰذا کریں تو سمجھنا چاہئے کہ ہمارے نزدیک وہ فاء تعلیل کیلئے ہے۔

دوسری بحث تعریف حقیقی اور تعریف اعتباری کے احکام میں

(اَلْبَحْثُ الثَّانِیْ: مَاسَیُتْلٰی عَلَیْکَ) وَهُوَ قَوْلُهٗ (اَلتَّعْرِیْفُ الْحَقِیْقِیُّ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰی دَعَاوِیْ ضِمْنِیَّةٍ) وَهِیَ اَنَّ هٰذَا الْمَذْکُوْرَ حَدٌّ لَّهٗ وَالْجُزْءَ الْاَوَّلَ جِنْسٌ لَّهٗ وَالثَّانِیَ فَصْلٌ لَّهٗ (یُمْنَعُ) بِاَنْ یُّقَالَ لَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ حَدٌّ لَّهٗ وَالْاَوَّلُ جِنْسٌ وَالثَّانِیْ فَصْلٌ (وَیُنْقَضُ بِبَیَانِ الْاِخْتِلَالِ فِیْ طَرْدِهٖ) بِاَنْ یُّقَالَ مَاذَکَرْتَ لَیْسَ بِمَانِعٍ لِدُخُوْلِ فَرْدٍ مِّنْ اَفْرَادِ غَیْرِ الْمَحْدُوْدِ فِیْهِ (وَعَکْسِهٖ) بِاَنْ یُّقَالَ ذٰلِکَ لَیْسَ بِجَامِعٍ لِخُرُوْجِ فَرْدٍ مِّنْ اَفْرَادِ الْمَحْدُوْدِ عَنْهُ (وَیُعَارَضُ بِغَیْرِهٖ) اَیْ بِحَدٍّ غَیْرِ مَاذَکَرَهٗ لٰکِنْ لَّابُدَّ اَنْ یَّکُوْنَ ذٰلِکَ الْغَیْرُ مِمَّا یَعْتَرِفُ بِهِ الْحَادُّ اِذْ لَاتَعَارُضَ بَیْنَ التَّصَوُّرَاتِ فَاِنَّ اَحَدًا مِّنْهَا لَایَمْنَعُ الْاٰخَرَ قِیْلَ کَمَا اَنَّ لَنَا دَعَاوِیْ ضِمْنِیَّةً کَذٰلِکَ لَنَا الدَّلَائِلُ عَلَیْهَا فَالْمَنْعُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ تَرْجِعُ اِلٰی تِلْکَ الدَّلَائِلِ وَتَحْقِیْقُ الْمَقَامِ اَنَّ التَّحْدِیْدَ تَصْوِیْرٌ وَّتَنْقِیْشٌ لِصُوْرَةِ الْمَحْدُوْدِ فِی الذِّهْنِ وَلَاحُکْمَ فِیْهِ اَصْلًا فَالْحَادُّ اِنَّمَا ذَکَرَ الْمَحْدُوْدَ لِیَتَوَجَّهَ الذِّهْنُ اِلٰی مَاهُوَ مَعْلُوْمٌ بِوَجْهٍ مَّا ثُمَّ یَرْتَسِمُ فِیْهِ صُوْرَةٌ اُخْرٰی اَتَمُّ مِنَ الْاُوْلٰی لَالِیَحْکُمَ عَلَیْهِ بِالْحَدِّ اِذْلَیْسَ هُوَ بِصَدَدِ التَّصْدِیْقِ بِثُبُوْتِهٖ لَهٗ فَمَامَثَلُهٗ اِلَّا کَمَثَلِ النَّقَّاشِ اِلَّا اَنَّ الْحَادَّ یَنْقُشُ فِی الذِّهْنِ صُوْرَةً مَّعْقُوْلَةً وَهٰذَا یَنْقُشُ فِی اللَّوْحِ صُوْرَةً مَّحْسُوْسَةً فَکَمَا اَنَّهٗ اِذَا اَخَذَ النَّقَّاشُ یَرْسِمُ فِیْهِ نَقْشًا لَمْ یَتَوَجَّهْ عَلَیْهِ مَنْعٌ بَلْ لَمْ یَکُنْ لَهٗ مَعْنًی کَذٰلِکَ الْحَادُّ فِیْ صُوْرَةِ التَّحْدِیْدِ غَایَتُهٗ اَنَّهٗ یُفْهَمُ مِنَ الْحَدِّ ضِمْنًا اَلْحُکْمُ بِاَنَّ هٰذَا حَدٌّ وَّذٰلِکَ مَحْدُوْدٌ فَوُرُوْدُ الْمَنُوْعِ الْمَذْکُوْرَةِ اِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ هٰذَا الْحُکْمِ الضِّمْنِیِّ فَمَا یَجْرِیْ عَلٰی اَلْسِنَةِ الْقَوْمِ مِنْ اَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ حَدٌّ لَّهٗ مَنْعٌ ذٰلِکَ الْحُکْمِ الضِّمْنِیِّ.

ترجمہ مع توضیحات: دوسری بحث وہ ہے جو آپ پر تلاوت کی جارہی ہے اور وہ ماتن کا (یہ) قول

تعریف منطقی کے ضمنی دعووں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اور وہ (ضمنی دعوے یہ ہیں کہ) یہ ذکر (کردہ) تعریف اِس (معرف) کی حد ہے اور پہلی جز معرف کی جنس ہے اور دوسری جز اس کی فصل ہے۔ (ان ضمنی دعووں کے سبب ہی تعریف منطقی پر) منع وارد کیا جاتا ہے بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ یہ (ذکر کردہ تعریف) معرف کی حد ہے اور پہلی جز (اس کی جنس اور دوسری جز (اس کی) فصل ہے۔ اور تعریف کے مانع ہونے میں خلل بیان کرنے کے ساتھ (اس پر) نقض وارد کیا جاتا ہے بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ جو (تعریف) آپ نے ذکر کی ہے وہ مانع نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں محدود (یعنی معرف) کے غیر کے افراد میں سے کوئی فرد داخل ہو گیا ہے۔ اور اس کے عکس (میں یعنی تعریف کے جامع ہونے میں خلل بیان کرنے کے ساتھ اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے) بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ یہ (تعریف) جامع نہیں ہے۔ کیونکہ محدود کے افراد میں سے ایک فرد اس سے خارج ہو گیا ہے۔ اور اس کے غیر کے ذریعے (اس کا) معارضہ کیا جاتا ہے یعنی جس (تعریف) کو اس نے ذکر کیا ہے اس کے علاوہ (کسی دوسری) تعریف کے ساتھ (اس تعریف کا معارضہ کیا جاتا ہے۔) لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ غیر (یعنی وہ دوسری تعریف) (جو معارضہ میں پیش کی گئی) اس (قبیل) سے ہو کہ (پہلی تعریف کرنے والا) اس کا معترف ہو۔ کیونکہ تصورات کے مابین معارضہ نہیں ہوتا اس لئے کہ ان میں سے ایک (تصور دوسرے (تصور) کا رد نہیں کر سکتا۔ کہا گیا کہ جس طرح کہ ہمارے لئے ضمنی دعوے ہوتے ہیں اسی طرح ہمارے لئے ان (ضمنی دعووں) پر دلائل (بھی) ہوتے ہیں تو منع، نقض اور معارضہ ان دلائل کی طرف لوٹائے جائیں گے۔ اور (اس) مقام کی تحقیق یہ ہے کہ تعریف بیان کرنے (کا معنی) ہے ذہن میں محدود کی صورت بنانا اور نقش کرنا اور اس میں حکم بالکل نہیں ہوتا۔ پس تعریف کرنے والا محدود کو صرف اس لئے ذکر کرتا ہے تا کہ ذہن اس چیز کی طرف متوجہ رہے جو کسی نہ کسی طریقے سے معلوم ہے۔ پھر اس میں دوسری صورت نقش کرتا ہے جو پہلی سے زیادہ کامل ہوتی ہے۔ (یہ دوسری صورت) اس لئے (نقش) نہیں (کرتا) کہ اس پر حد کا (یعنی تعریف کا) حکم لگایا جائے کیونکہ وہ معرف کیلئے تعریف کے ثابت ہونے کی تصدیق کے درپے نہیں ہوتا۔ اس کی مثال نقش بنانے والے کی طرح ہی ہے۔ مگر (فرق) یہ (ہے) کہ تعریف کرنے والا ذہن میں ایسی صورت نقش کرتا ہے جو عقل سے سمجھی جاتی ہے اور یہ (نقش بنانے والا) تختی میں ایسی صورت نقش

کرتا ہے جو محسوس کی جاتی ہے (یعنی آنکھوں سے دیکھی جاسکتی ہے۔) پس جیسا کہ جب نقاش اس (تختی) میں نقش بنانا شروع کرتا ہے تو اس پر منع (یعنی اعتراض) متوجہ نہیں ہوتا بلکہ اس (اعتراض) کا کوئی مقصد ہی نہیں ہوتا اسی طرح تعریف کرنے والے (کا حال ہے) تعریف کرنے کی صورت میں (کہ اس پر بھی اعتراض متوجہ نہیں ہونا چاہئے) زیادہ سے زیادہ یہ (کہا جاسکتا ہے) کہ تعریف سے ضمناً اس بات کا حکم سمجھا جاتا ہے کہ یہ تعریف ہے اور یہ معرف ہے۔ لہٰذا منوع مذکورہ (یعنی مذکورہ اعتراضات منع، نقض اور معارضہ) کا (تعریفاتِ حقیقیہ پر) وارد ہونا محض اسی حکم ضمنی کے اعتبار سے ہے۔ پس قوم کی زبانوں پر (یعنی مناظرین کی زبانوں پر) جو جاری ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ یہ اس کی تعریف ہے اسی حکم ضمنی کا منع کرنا ہے۔

شرح: ماقبل سے مُناسبت

پہلی بحث میں مُناظرہ میں ہونے والی بحث کی ترتیب اور طریقہ کا بیان تھا۔ چونکہ مُناظرہ کی بحث میں اشیاء کی تعریفات کا مطالبہ بھی کیا جاتا ہے اور پھر تعریفات کے صحیح نہ ہونے کی صورت میں ان پر اعتراض بھی کیا جاتا ہے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ بحث کی ترتیب اور طریقہ کے بیان کرنے کے ساتھ ساتھ تعریفات پر اعتراض کرنے کے احکام بھی بیان کردیئے جائیں ۔تو اسی مقصد کے پیشِ نظر ماتن علیہ الرحمۃ نے بحث کی ترتیب اور طریقہ کے بیان کے متصل دوسری بحث میں تعریفات پر اعتراض وارد کرنے کے احکام بیان فرمائے ہیں۔ پس فرمایا اَلْبَحْثُ الثَّانِیْ پھر چونکہ ماتن کا قول اَلْبَحْثُ الثَّانِیْ بغیر خبر کے تھا تو شارح علاّمہ نے مَایُتْلٰی عَلَیْکَ (خبر بنانے کیلئے) زیادہ کیا تاکہ ماتن کا کلام جملہ بن جائے۔

تعریفاتِ حقیقیہ پر منع، نقض اور مُعارضہ کے وارد کرنے کی وجہ اور اس کا طریقہ

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مُناظرہ ان چیزوں میں واقع ہوتا ہے جن میں نسبت پائی جاتی ہے یعنی نسبتِ خبری جو قضایا میں پائی جاتی ہے۔ اور تعریفاتِ حقیقیہ تصور ہیں، ظاہر ہے کہ تصورات میں نسبت نہیں پائی جاتی۔ جب تعریفاتِ حقیقیہ تصور ہیں اور تصورات میں نسبت نہیں پائی جاتی تو تعریفاتِ حقیقیہ میں مناظرہ نہیں ہونا چاہئے حالانکہ ان میں مناظرہ ہوتا ہے۔ اس سوال

جواب فاضل ماتن نے اپنے قول اَلتَّعْرِیْفُ الْحَقِیْقِیُّ الخ سے دیا ہے اور شارح علامہ نے اس کی تشریح کی ہے دونوں کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ تعریف حقیقی اگرچہ تصور ہے اور تصورات میں نسبت نہیں پائی جاتی تو اس لحاظ سے تعریفاتِ حقیقیہ میں مناظرہ نہیں ہونا چاہئے تھا۔ لیکن چونکہ تعریف حقیقی ضمنی دعووں پر مشتمل ہوتی ہے اور یہ دعوے کسی حکم پر مشتمل ہوتے ہیں اور حکم میں نسبت خبری پائی جاتی ہے تو اس لحاظ سے تعریفاتِ حقیقیہ میں مناظرہ واقع ہوتا ہے۔ پس تعریف حقیقی کے ضمنی دعووں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہی اس پر منع وارد کیا جاسکتا ہے یعنی یوں کہا جاسکتا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ ذکر کردہ تعریف معرف کی تعریف ہے اور پہلی جز مُعرف کی جنس ہے اور دوسری جز اس کی فصل ہے۔ یعنی تعریف حقیقی میں جو دعوے ضمناً مذکور ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ ذکر کردہ تعریف مُعَرَّف کی تعریف ہے اور پہلی جز مُعَرَّف کی جنس ہے اور دوسری جز کی اس کی فصل ہے۔ دراصل ان دعووں پر ہی منع وارد کیا جاتا ہے پس ان دعووں کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ یہ تعریف ممنوع ہے۔ اسی طرح تعریف حقیقی میں یہ ضمنی دعوی پایا جاتا ہے کہ یہ تعریف جامع اور مانع ہے تو اس ضمنی دعوے میں خلل بیان کرنے کے ساتھ اس پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ یہ تعریف مانع نہیں ہے کیونکہ اس میں ایسا فرد داخل ہو رہا ہے جو محدود کے افراد میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح یہ اعتراض بھی کیا جاسکتا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے ایسا فرد خارج ہو رہا ہے جو ان افراد میں سے ہے جن کی تعریف کی گئی ہے۔ یعنی جو تعریف کے افراد ہیں ان میں سے بعض پر تعریف صادق نہیں آرہی۔ تعریف کے جامع اور مانع ہونے پر نقض وارد کرنے کی بہت سی مثالیں اس سے پہلے مقدمہ میں گزر چکی ہیں۔

اسی طرح ان ضمنی دعووں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقی تعریف کا معارضہ بھی کیا جاسکتا ہے یعنی وہ تعریف جو مَدِّ مُقابِل نے ذکر کی ہے اس کے علاوہ دوسری تعریف ذکر کر کے بطورِ معارضہ پیش کی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ دوسری تعریف ایسی ہو کہ پہلی تعریف بیان کرنے والا (مدِ مقابل) اس کا معترف ہو مثلاً وہ تعریف کسی ایسی معتبر کتاب سے نقل کی گئی ہو جو مدِ مقابل کے نزدیک مسلم ہو۔ کیونکہ اگر وہ دوسری تعریف کا اعتراف نہیں کرتا یعنی اس کو شی کی تعریف نہیں مانتا تو معارضہ نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ تعریفات تصور ہیں اور تصورات کے مابین معارضہ نہیں

ہوتا۔ کیونکہ ان میں سے ایک تصور دوسرے تصور کو منع نہیں کر سکتا۔ اور جب دوسری ... کا معترف ہوگا تو اس کے نزدیک اس چیز کی یہ دونوں تعریفیں ہوسکیں گی تو اس لحاظ سے ... تعریف کے ذریعے اس کی تعریف کا معارضہ ہو سکے گا۔

ضمنی دعووں پر سوال اور اس کا جواب

اس سے پہلے متن اور شرح میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے کہ چونکہ تعریفات ضمنی دعووں پر مشتمل ہوتی ہیں اس لئے ان پر منع، نقض اور معارضہ وارد ہوتے ہیں۔ اس بیان کا حاصل یہ ہے کہ تعریفات میں جو ضمنی دعوے ہوتے ہیں منع، نقض اور معارضہ ان ضمنی دعووں کی طرف لوٹتے ہیں تعریفات جو کہ تصور ہیں ان کی طرف نہیں لوٹتے۔ حتیٰ کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ تعریفات تصور ہیں پس ان پر منع، نقض اور معارضہ وارد کرنا تصورات میں مناظرہ کرنے کے مترادف ہے حالانکہ مناظرہ تصدیقات میں ہوتا ہے نہ کہ تصورات میں۔ اس کے بعد شارح علّامہ نے قِیلَ کَمَا اَنَّ لَنَا سے اسی بحث پر ایک سوال نقل کیا ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ جس طرح ہمارے پاس ضمنی دعوے ہوتے ہیں اسی طرح ہمارے پاس ضمنی دلائل بھی ہوتے ہیں جو ہم ذکر کردہ تعریف کے حد ہونے پر، اس کی پہلی جز کے جنس اور دوسری جزء کے فصل ہونے پر، پیش کر سکتے ہیں، تو منع، نقض اور معارضہ کو ان دلائل کی جانب لوٹانا چاہئے نہ کہ دعووں کی جانب تو تم نے ان کو ضمنی دعووں کی طرف کیسے لوٹایا؟ محشی نے اس سوال کا جواب یوں دیا ہے کہ ہم دلائلِ ضمنیہ کو ضمنی دعووں کی طرح تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان میں دو وجہ سے فرق ہے ایک یہ کہ (ضمنی دعوے مدلول ہیں اور ضمنی دلائل ان مدلولات کے دلائل ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ) مدلول پر اعتراض کرنا دلیل پر اعتراض کرنے سے اولیٰ ہے کیونکہ جب مدلول کی نفی ہو جائے گی تو دلیل یقیناً مُنتفی ہو جائے گی اس لئے کہ وجودِ دلیل وجودِ مدلول کی فرع ہے۔ اور دلیل کے مُنتفی ہونے سے مدلول کا مُنتفی ہونا لازم نہیں آتا (کیونکہ مدلول پر دوسری دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے۔) دوسری وجہ یہ ہے کہ تعریف حقیقی کا ضمنی دعووں پر مشتمل ہونا اس کے ضمنی دلائل پر مشتمل ہونے سے زیادہ ظاہر ہے۔ تو مُناسب یہی ہے کہ جو زیادہ ظاہر ہے اس کی جانب ان کو (یعنی منع، نقض اور معارضہ کو) لوٹایا جائے۔

ضمنی دعووں کے اعتبار سے تعریفات پر اعتراضات کے وارد ہونے کی تحقیق

تحقیق المقام سے شارح علامہ نے اس بات کی تحقیق کی ہے کہ منع، نقض اور معارضہ ضمنی دعووں (یعنی ضمنی احکام) کے اعتبار سے تعریفات پر وارد کئے جاتے ہیں۔ ہم نے ضمنی دعووں کا ترجمہ ضمنی احکام اس لئے کیا ہے کہ دعوی حکم پر مشتمل ہوتا ہے کَمَا مَرَّ فِیْ تَعْرِیْفِ الدعوی۔ اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ تعریف کرنے کا معنی ہے ذہن میں کوئی صورت بنانا اور نقش کرنا۔ تو تعریف کرنے والے کی مثال اس نقاش کی طرح ہے جو تختی پر کسی صورت کا نقشہ بنائے۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ نقاش تختی پر ایسی تصویر بناتا ہے جسے محسوس کیا جاتا یعنی آنکھوں سے دیکھا جاتا ہے اور تعریف کرنے والا ذہن میں ایسی تصویر بناتا ہے جو عقل سے سمجھی جا سکتی ہے۔ تو تعریف کرنے والا تعریف اس مقصد سے نہیں کرتا کہ اس پر کوئی حکم لگایا جائے۔ بلکہ اس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ ذہن اس صورت کی طرف متوجہ ہو جو پہلے سے کچھ نہ کچھ معلوم ہے پھر وہ ذہن میں ایسی صورت نقش کرے جو پہلی صورت سے (جو کچھ نہ کچھ معلوم تھی) زیادہ تام ہو۔ تو جس طرح کہ جب نقاش تختی میں تصویر نقش کرنے لگے تو اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا بلکہ اعتراض وارد ہونے کا کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ اسی طرح تعریف بیان کرنے کی صورت میں تعریف کرنے والے پر بھی کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ تعریف سے ضمناً یہ حکم سمجھا جاتا ہے کہ یہ حد ہے اور یہ محدود (یعنی یہ تعریف ہے اور یہ مُعَرَّف) تو مذکورہ اعتراضات (منع، نقض اور معارضہ) کا وارد ہونا اسی حکمِ ضمنی کے اعتبار سے ہے اور اہلِ مُناظرہ کی زبان پر جو جاری ہے کہ ہم ذکر کردہ تعریف کو معرف کی حد نہیں مانتے تو یہ منع اسی حکم ضمنی پر ہے۔

تنبیہ نمبر ۳۷۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۱۴۱ پر لکھا ہے۔ مناظرہ ان چیزوں میں ہوتا ہے جن میں نسبت پائی جاتی ہے اور نسبت سے مراد نسبت تامہ خبری ہے جو قضایا میں پائی جاتی ہے۔ اھ میں کہتا ہوں کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ مناظرہ صرف ان چیزوں میں ہوتا ہے۔ جن میں نسبت تامہ خبری پائی جاتی ہے۔ کیونکہ شارح علیہ الرحمۃ مناظرہ کی تعریف کی شرح میں تصریح کر چکے ہیں ثُمَّ الْمُرَادُ بِالنِّسْبَةِ النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ تَكُوْنَ حَمْلِيَّةً أَوْ اِتِّصَالِيَّةً أَوْ اِنْفِصَالِيَّةً اھ ترجمہ: پھر نسبت سے مراد (مطلق) نسبت خبری ہے عام از یں کہ وہ حملیہ ہو یا اتصالیہ ہو یا انفصالیہ ہو۔ اس تعمیم میں صرف نسبت تامہ خبری کے مراد لینے کی صاف تردید ہے کیونکہ نسبت تامہ خبری صرف قضیہ حملیہ میں پائی جاتی ہے۔ معاصر مذکور خود بھی ایک مقام پر اس بات کا اقرار کر چکے ہیں (دیکھو حمیدیہ شرح اردو رشیدیہ صفحہ ۴۷) معلوم نہیں یہاں کیوں اپنی سابقہ تحریر کو بھول گئے ہیں۔

(فلما اورد السائل المنوع فيجاب بما علم طريقه من بيان صحة النقل و
وتغيير الاصل) وكان الاولى ان يقول بطريق علم لان الجواب
بالطريق المعلوم واستصعب عن بعض الايرادات اعني المنع (الى
الحقيقية) لان الجواب عن المنع باثبات المقدمة الممنوعة وذلك
الحقيقية متوقف على الاطلاع على الذاتيات وذلك في غاية الصعوبة ك
صرح به ابن سينا في كتابه (دون الاعتبارية كاللفظية فانها) اي الحقائق
الاعتبارية لاستلزامها الحكم بان هذا حدله في الاصطلاح (تمنع) ايضا ك
تمنع اللفظية لاستلزامها الحكم بان هذا معناه في اللغة ولا يخفى انه كان الاولى
على تقدير رجوع ضمير استصعب الى الجواب على مانقل عنه قدس سره ان
يقول فانه يسهل فيها بمجرد نقل الخ ولو رجع ضمير استصعب الى المنع
اتضح الامر بلا تكلف غايته انه يرد عليه انه لاصعوبة في المنع وانما هي في
جوابه وبالجملة هذا الكلام لايخلو عن نوع خدشة (ويدفع المنع) الوارد عليها
بمجرد نقل من اهل الاصطلاح كما يدفع المنع الوارد على اللفظية بالنقل من
اهل اللغة اووجه استعمال من العلاقة بين المراد وبين المعنى المصطلح
(اوبيان ارادة) بان يقال لانريد مايفهم من ظاهر اللفظ بل نريد معنى اخر
(واعلم ان اطلاق المنوع) يعني المنع والنقض والمعارضة وجاء في كلامهم
اطلاق لفظ المنع على كل واحد منها (هناك) يعني على الاسولة الواردة على
الحدود (بطريق الاستعارة) المصرحة باعتبار تشبيهها بالمصطلحات (ويحتمل
الحقيقة) بناء على ان الالفاظ المذكورة كما انها موضوعة للمعاني المشهورة

تنبیہ نمبر ۳۸۔ معاصر مذکور نے صفحہ ۱۴۳ پر شارح کے نقل کردہ اعتراض قِیْلَ کَمَا اَنَّ لَنَا الخ کی تقریریوں کی ہے کہا گیا کہ جیسے ہمارے لئے دعاوی ضمنیہ ہیں اسی طرح ہمارے لئے دلائلِ ضمنیہ بھی ہیں تو منع، نقض اور معارضہ ان دلائل کی جانب لوٹ سکتے ہیں تو ماتن نے صرف دعاوی ضمنیہ پر اکتفاء کیوں کیا دلائل کی جانب ان نقض وغیرہ کے لوٹنے کا ذکر کیوں نہیں کیا۔ اھ میں کہتا ہوں کہ معترض کا مقصد دعاوی ضمنیہ پر اکتفاء کرنے پر اعتراض کرنا نہیں جیسا کہ معاصر مذکور نے سمجھا بلکہ دعاوی ضمنیہ کی طرف منع، نقض اور معارضہ کے لوٹانے اور دلائل ضمنیہ کی طرف نہ لوٹانے پر اعتراض کرنا مقصود ہے جیسا کہ شارح کی عبارت میں ادنیٰ تامل سے ظاہر ہو جاتا ہے۔

اَنْ تَكُوْنَ مَوْضُوْعَةً لِتِلْكَ الْمَعَانِى اَيْضًا كَذَا نُقِلَ عَنْهُ قُدِّسَ سِرُّهٗ.

مع توضیحات: پس جب سائل (تعریفات پر) منوع (یعنی منع، نقض اور معارضہ) وارد
... تو اس چیز کے ساتھ جواب دیا جائے جس کا طریقہ معلوم ہو چکا ہے۔ یعنی صحت نقل کو بیان
... نے اور (ضمنی دعووں کو) ثابت کرنے اور اصل (تعریف) کو بدل دینے (کے ساتھ جواب دیا
... ۔) اور بہتر یہ تھا کہ فاضل ماتن (بِمَا عُلِمَ طریقہ کی بجائے) بِطَرِيْقٍ عُلِمَ کہتے کیونکہ جواب
معلوم طریقہ کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ اور بعض اعتراضات سے (جواب دینے میں معاملہ) مُشکل
ہو جاتا ہے (بعض اعتراضات سے) میری مراد تعریفاتِ حقیقیہ میں منع (کی صورت میں وارد ہونے
والا اعتراض) ہے کیونکہ منع کا جواب مقدمہ ممنوعہ کے ثابت کرنے کے ساتھ (ہی دیا جا سکتا) ہے
(خواہ سندِ مساوی کے ابطال کے ذریعے مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کیا جائے یا کسی دلیل سے ثابت
کیا جائے۔ منع کے جواب میں مقدمہ ممنوعہ کا ثابت کرنا بہر حال ضروری ہوتا ہے۔) اور وہ (یعنی
مقدمہ ممنوعہ کا ثابت کرنا) (تعریفاتِ) حقیقیہ میں ذاتیات پر مطلع ہونے پر موقوف ہے اور یہ انتہائی
مشکل ہے۔ جیسا کہ (شیخ ابو علی) ابن سینا نے اپنی کتاب میں تصریح کی ہے۔ (تعریفاتِ) اعتباریہ
(یعنی تعریفاتِ اصطلاحیہ) میں (منع کی صورت میں وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا
مشکل) نہیں ہے۔ کیونکہ وہ یعنی تعریفاتِ اعتباریہ ان کے اس حکم کو مستلزم ہونے کی وجہ سے کہ یہ
(ذکر کردہ تعریف) اصطلاح میں اس (شیٔ) کی تعریف ہے منع کئے جاتے ہیں جیسا کہ (تعریفاتِ)
لفظیہ منع کئے جاتے ہیں بوجہ مستلزم ہونے ان کے اس حکم کو کہ یہ (ذکر کردہ معنی) لغت میں اسی (لفظ)
کا معنی ہے۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اِسْتَصْعَبَ ضمیر (مستتر) کے الجواب کی طرف لوٹنے کی
تقدیر پر جیسا کہ مصنف قدس سرہ سے منقول ہے بہتر یہ تھا کہ (مصنف علیہ الرحمۃ متن میں فَاِنَّهَا
لِاسْتِلْزَامِهَا الْحُكْمَ تُمْنَعُ کے بدلے) یوں کہتے فَاِنَّهٗ يَسْهُلُ فِيْهَا بِمُجَرَّدِ نَقْلِ الخ (یعنی
کیونکہ ان (تعریفاتِ اعتباریہ اور لفظیہ) میں محض (اہلِ اصطلاح اور اہلِ لغت سے) نقل کر دینے
کے ساتھ (جواب دینا) آسان ہو جاتا ہے (مصنف سے نقل کردہ عبارت کے) آخر تک۔)
اور اگر اِسْتَصْعَبَ کی ضمیر منع کی طرف لوٹے تو بغیر تکلف کے معاملہ واضح ہو جائے گا۔ اس پر زیادہ
سے زیادہ یہ (اعتراض) وارد ہوگا کہ منع میں کوئی مشکل (پیدا) نہیں ہوتی صعوبت تو منع کے جواب
دینے میں ہی ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ کلام کسی نہ کسی قسم کے خدشہ سے خالی نہیں ہے۔ اور وہ منع جو ان

(حدود باعتبار یہ یعنی اصطلاحی تعریفات) پر وارد ہو (اس کو) محض اہلِ اصطلاح سے نقل کیا جا سکتا ہے جیسا کہ تعریفاتِ لفظیہ پر وارد ہونے والی منع کو (محض) اہلِ لغت سے نقل دور کیا جا سکتا ہے۔ یا معنی مراد اور اصطلاحی معنی کے درمیان کسی تعلق (کی وجہ) سے (مجاز میں) استعمال کے طریقہ (کیساتھ اس منع کو دور کیا جا سکتا ہے) یا (اپنی) مراد بیان کرنے کے ساتھ منع کو دور کیا جا سکتا ہے) بایں طور کہ کہا جائے کہ ہم وہ معنی مراد نہیں لیتے جو لفظ کے ظاہر سے سمجھا جا رہا ہے بلکہ ہم دوسرا معنی مراد لیتے ہیں۔ اور جاننا چاہئے کہ منوع یعنی منع اور نقض اور معارضہ کا اطلاق اور ان (اہلِ مُناظرہ) کے کلام میں (یوں بھی) آیا کہ ان میں سے ہر ایک پر لفظ منع کا اطلاق وہاں یعنی ان سوالوں پر جو تعریفات پر (وارد ہوں بطریق استعارہ مصرحہ کے ہے ان کو اصطلاحی (منوع یعنی منع، نقض اور معارضہ) کے ساتھ تشبیہ دینے کے اعتبار سے' اور (یہ اطلاق) حقیقت کا احتمال (بھی) رکھتا ہے۔ اس بناء پر کہ الفاظِ مذکورہ (منع، نقض، معارضہ) جیسا کہ مشہور معانی کیلئے وضع کئے ہوئے ہیں (اور وہ مشہور معانی ان کی اصطلاحی تعریفات ہیں' اسی طرح) یہ احتمال (بھی ہے) کہ یہ (الفاظ) ان معانی کیلئے بھی وضع کئے ہوئے ہوں (جن معانی میں تعریفات پر وارد ہوتے ہیں) اسی طرح مصنف قدس سرہ سے نقل کیا گیا ہے۔

شرح: تعریفات پر واردکردہ منع، نقض اور معارضہ کے جواب دینے کا طریقہ

فاضل ماتن نے فرمایا کہ جب سائل تعریف پر منع، نقض اور معارضہ میں سے کوئی چیز وارد کرے تو اس کا جواب اسی طریقہ سے دینا چاہئے جو اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ یعنی اگر مُعلِّل نے تعریف کسی سے نقل کی ہے تو صحتِ نقل کو بیان کرے یعنی یہ ثابت کرے کہ اس نے جس کی طرف یہ تعریف منسوب کی ہے، حقیقت میں بھی اسی کی طرف منسوب ہے۔ مثلاً کسی معتبر کتاب میں دکھادے کہ یہ تعریف اس سے ثابت ہے۔ یا اس نے کسی چیز کی اصطلاحی تعریف کی ہے تو اس فن کی کسی معتبر کتاب میں وہ تعریف دکھادے یا اس نے کسی چیز کی لفظی تعریف کی ہے تو لغت کی کسی معتبر کتاب میں وہ تعریف دکھادے۔ صحتِ نقل کے ساتھ اس وقت جواب دیا جائے گا جب نقل پر اعتراض ہو۔ اور جب دعوای پر اعتراض ہوا اس طور پر کہ مُدّعی کہتا ہے کہ میں نے جو تعریف ذکر کی ہے یہ مُعرف کی جنس ہے اور دُوسری جُز اُس کی فصل ہے۔ اور سائل اس بات

[illegible] مانتا۔ یا مدّعی دعوی کرتا ہے کہ میں نے جو تعریف ذکر کی ہے یہ جامع و مانع ہے اور سائل [illegible] کو جامع و مانع نہیں مانتا۔ یا مدّعی کہتا ہے کہ جو تعریف میں نے ذکر کی ہے معرف کی تعریف یہی ہے اور سائل کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میرے پاس اس معرف ایک دوسری تعریف ہے پہلی صورت منع کی ہے، دوسری صورت نقض کی ہے اور تیسری صورت معارضہ کی، پس اگر اعتراض منع کی صورت کا ہو تو ذکر کردہ تعریف کو معرف کی حد اور اس کی پہلی جزء کو معرف کی جنس اور دوسری جزء کو معرف کی فصل ثابت کیا جائے۔ یا ان میں سے جس پر اعتراض ہو اس کو ثابت کیا جائے۔ اور اگر اعتراض نقض کی صورت کا ہو تو تعریف کو جامع و مانع ثابت کیا جائے یعنی اگر اعتراض تعریف کے جامع ہونے پر ہو تو تعریف کو جامع ثابت کیا جائے۔ اور اگر اعتراض تعریف کے مانع ہونے پر ہو تو تعریف کو مانع ثابت کیا جائے۔ اور اگر اعتراض تعریف کے جامع ہونے پر بھی ہو اور مانع ہونے پر بھی تو تعریف کو جامع اور مانع ثابت کیا جائے۔ اور اگر اعتراض معارضہ کی صورت کا ہو تو اپنی تعریف کو ثابت کیا جائے اس طرح کہ معارض کی تعریف پر منع یا نقض یا معارضہ وارد کیا جائے یعنی معارض کی تعریف منع، نقض اور معارضہ میں سے جس کے قابل ہو وہی اس پر وارد کر کے اس کو رد کر دیا جائے پس اس طرح مُدّعی تعریف ثابت ہو جائے گی۔ اور اگر سائل کے منع، نقض اور معارضہ کا جواب نہ بن سکے تو اصل کو بدل دیا جائے۔ یعنی اپنی بیان کردہ تعریف کو بدل دیا جائے تاکہ سرے سے منع، نقض اور معارضہ وارد ہی نہ ہو۔

شارح علّامہ کا ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت پر تنبیہ

شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ تھا کہ فاضل ماتن متن کی عبارت میں بِمَا عُلِمَ طَرِيْقُهٗ کی بجائے بِطَرِيْقٍ عُلِمَ کہتے۔ اس بہتری کی وجہ یہ ہے کہ تعریفات پر وارد ہونے والے منع، نقض اور معارضہ کا جواب اسی بحث کے شروع میں جانے گئے طریقہ کے ساتھ تو دیا جا سکتا ہے لیکن ان تمام چیزوں کے ساتھ نہیں دیا جا سکتا جن کا طریقہ اس سے پہلے معلوم ہوا ہے۔ مثلاً دلیل پر نقض وارد ہو تو اس کا جواب منع کے ساتھ بھی دیا جا سکتا ہے اور نقض کے ساتھ بھی اور معارضہ کے ساتھ بھی۔ لیکن اگر تعریف پر نقض وارد ہو تو اس کا جواب تعریف کو جامع و مانع ثابت کرنے کے ساتھ ہی دیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ بِمَا عُلِمَ طَرِيْقُهٗ کے ظاہری مفہوم کے اعتبار سے تعریف پر وارد ہونے

والے نقض کا جواب بھی منع، نقض اور معارضہ میں سے کسی ایک کے ساتھ دینا جائز ثابت ہوتا ہے
پھر شارح علامہ نے وَ کَانَ الْاَوْلٰی فرمایا وَ کَانَ الْاَصَحُّ نہیں فرمایا اس لئے کہ بِمَا عُلِمَ
کو تاویل کے ساتھ مُطَابِقٌ عُلِمَ کے معنی میں لیا جا سکتا ہے۔ لیکن چونکہ بلا ضرورت ایسے الفاظ
استعمال کرنا جن میں تاویل کی حاجت ہو مناسب نہیں ہوتا اس لئے فاضل ماتن نے خلاف اولیٰ
کام کیا ہے تو شارح علامہ نے وَ کَانَ الْاَوْلٰی سے اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔

تعریفاتِ حقیقیہ میں منع کا جواب دینا مُشکل ہے

فاضل ماتن نے فرمایا کہ تعریفاتِ حقیقیہ میں جواب دینا مشکل ہو جاتا ہے شارح علامہ نے فرمایا کہ یہاں وہ اعتراض مراد ہے جو منع کی صورت میں وارد کیا جائے۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں تعریفاتِ حقیقیہ سے تعریفاتِ حقیقیہ بحسب الحقیقت مراد ہیں۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ تعریفاتِ حقیقیہ بحسب الحقیقت میں منع کی صورت میں وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا مشکل ہے۔ کیونکہ منع کا جواب مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے کے ساتھ ہی دیا جا سکتا ہے اور مقدمہ ممنوعہ کا ثابت کرنا تعریفاتِ حقیقیہ میں ذاتیات پر مطلع ہونے پر موقوف ہے اور ذاتیات پر مطلع ہونا انتہائی مشکل ہے۔ مثلاً کوئی منطقی پتھر کی تعریف یوں کرے اَلْحَجَرُ جَمَادٌ غَیْرُ نَاطِقٍ پتھر ایک غیر ناطق جماد ہے تو علمِ کلام کا عالم اس تعریف پر بمعہ سند و مقوّی سند یوں منع وارد کرے لَانُسَلِّمُ اَنَّ الْحَجَرَ غَیْرُ نَاطِقٍ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ نَاطِقًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِیْ اَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ ہم نہیں مانتے کہ پتھر غیر ناطق ہے۔ یہ کیوں جائز نہیں کہ وہ ناطق ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وہ کہیں گی) ہمیں اللہ نے بلوایا جس نے ہر چیز کو ناطق بنایا۔ تو منطقی کیلئے اس منع کا جواب دینا انتہائی مشکل ہے کیونکہ اس کا جواب دینا پتھر کی ذاتیات پر مطلع ہونے پر موقوف ہے اور ذاتیات پر مطلع ہونا مشکل ہے۔ لیکن تعریفاتِ اصطلاحیہ اور تعریفاتِ لفظیہ میں منع کی صورت میں وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا مشکل نہیں ہے۔ کیونکہ تعریفاتِ اصطلاحیہ اس حکم کو مستلزم ہوتی ہیں کہ ذکر کردہ تعریف اصطلاح میں اس شئی کی تعریف ہے اور اسی حکم پر منع وارد کیا جاتا ہے، پس یہاں چونکہ ایسی چیز پر منع وارد کیا جا رہا ہے جس پر مطلع ہونا مشکل نہیں ہے لہٰذا اس منع کا جواب دینا بھی مشکل نہیں ہے۔ اسی طرح تعریفاتِ لفظیہ اس حکم کو مستلزم ہیں کہ "یہ ذکر کردہ معنی لغت میں

ن اللہ کا معنی ہے" اور اسی حکم پر منع وارد کیا جاتا ہے۔ تو یہاں بھی چونکہ ایسی چیز پر منع وارد کیا جاتا
ہے جس پر مطلع ہونا مشکل نہیں ہے لہذا اس منع کا جواب دینا بھی مشکل نہیں ہے۔

اِسْتَصْعَبَ کی ضمیر کے مرجع پر بحث

استصعب کی ضمیر کے متعلق شارح علامہ نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ استصعب کی ضمیر کے مرجع میں دو ہی احتمال ہیں۔ (۱) یہ الجواب کی طرف لوٹ رہی ہے (۲) منع کی طرف لوٹ رہی ہے۔ پس اگر یہ الجواب کی طرف لوٹ رہی ہو جیسا کہ مصنف نے منہیہ کی عبارت میں لکھا ہے تو اُس صورت میں مصنف رحمہ اللہ کیلئے بہتر یہ تھا کہ متن میں فَـاِنَّهَـا لَا سْتِلْزَامِهَـا الْحُكْمَ تُمْنَعُ کے بدلے یہ عبارت لاتے فَاِنَّهٗ يَسْهَلُ فِيْهَا بِمُجَرَّدِ نَقْلٍ الخ (منہیہ میں تحریر کردہ عبارت کے آخر تک۔) اس کی وجہ یہ ہے کہ فَاِنَّهٗ يَسْهَلُ فِيْهَا بِمُجَرَّدِ نَقْلٍ الخ متن کی مذکورہ عبارت فَاِنَّهَا لِاَسْتِلْزَامِهَا الْحُكْمَ تُمْنَعُ کے مقابلے میں ماقبل کی دلیل بننے میں زیادہ ظاہر ہے۔ اور اگر استصعب کی ضمیر کو منع کی طرف لوٹایا جائے اور اس کا ترجمہ یوں کیا جائے "اور تعریفاتِ حقیقیہ میں منع جواب دینے میں مُشکل ہو جاتا ہے" تو بغیر تکلف کے بات واضح ہو جائے گی۔ اس پر زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ صعوبت کی نسبت منع کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ منع میں تو کوئی مُشکل پیش نہیں آتی، پیچیدگی تو منع کے جواب دینے میں پیش آتی ہے۔
مختصر یہ کہ ماتن علیہ الرحمۃ کی یہ عبارت کسی نہ کسی خدشے اور اُلجھن سے خالی نہیں ہے۔ اھ موضحاً
میں کہتا ہوں کہ اگر مرجع ذہنی کے اعتبار سے استصعب کی ضمیر کو الامر کی طرف لوٹایا جائے یعنی مقدر عبارت یوں مانی جائے وَاسْتَصْعَبَ الْاَمْرُ اِلَى الْجَوَابِ فِي الْحُدُوْدِ الْحَقِيْقِيَّةِ اور عبارت کا وہ ترجمہ کیا جائے جو ہم نے کیا تو کوئی خدشہ باقی نہیں رہے گا اور بغیر کسی تکلف کے ماتن کی یہ عبارت واضح ہو جائے گی۔ فَافْهَمْ

تعریفاتِ اصطلاحیہ اور تعریفاتِ لفظیہ پر وارد کردہ اعتراضات کے جواب کے طریقے

تعریفاتِ اصطلاحیہ اور تعریفاتِ لفظیہ پر وارد کردہ اعتراضات کے جواب کے جو طریقے اصل ماتن اور شارح علامہ نے بیان فرمائے ان کا حاصل یہ ہے کہ اصطلاحی اور لغوی تعریفات

کا جواب تین طرح سے دیا جا سکتا ہے۔ (۱) اگر اعتراض اصطلاحی تعریف پر ہو تو
ہے اس فن کی کسی معتبر کتاب سے تعریف ثابت کی جائے۔ اور اگر اعتراض لفظی
تو لغت کی کسی معتبر کتاب میں لفظ کا وہ معنی دکھا دیا جائے جو بیان کیا ہے۔ (۲)
پر اعتراض ہو تو اصطلاحی معنی اور مدعی کی مراد کے درمیان مناسبت واضح کر کے جواب
ہے۔ (۳) جس لفظ کی تعریف کی ہے اگر وہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو تو اپنی مراد بیان
جواب دیا جا سکتا ہے یعنی یوں کہہ کر کہ اس لفظ کے ظاہر سے جو معنی سمجھا جا رہا ہے ہم وہ معنی
نہیں لیتے بلکہ فلاں معنی مراد لیتے ہیں۔

تعریفات پر وارد کردہ اعتراضات کو منع، نقض اور معارضہ کہنا مجازاً ہے

واعلم الخ سے شارح علامہ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ
نقض اور معارضہ کا جو مفہوم اہلِ مناظرہ کی اصطلاح میں ہے اس کے مطابق تعریفات پر وارد

تنبیہ نمبر۳۹۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۱۴۵ پر ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت فَلَمَّا اَوْرَدَ السَّائِلُ الْمُنُوْعَ کا ترجمہ وشرح یوں تحریر کی ہے، پس جب سائل منعوں کو وارد کرے تو اس کا جواب اس کے ساتھ دیا جائے گا جس کا طریقہ معلوم کیا گیا ہے یعنی صِحَّۃُ نَقْلٍ اگر اس نے تعریف کسی سے نقل کی ہو اور اثبات (مقدمہ ممنوعہ کا اثبات جبکہ منع تعریف کے کسی ایک جزء پر ہو یا پوری تعریف کا اثبات جبکہ منع پوری تعریف پر ہو معارضہ یا نقض کی صورت میں) اھ میں کہتا ہوں کہ مجھے معاصر مذکور پر سخت تعجب ہے کہ انہوں نے تعریفات پر وارد ہونے والے منوع اور اصل منوع میں کوئی فرق نہیں کیا اور تعریفات پر وارد ہونے والے منوع پر اصطلاحی منوع کا حکم جاری کر دیا حالانکہ دونوں میں عظیم فرق ہے اسی وجہ سے اس بحث کے آخر میں فاضل ماتن نے تصریح کی کہ تعریفات پر وارد ہونے والے منوع پر منع، نقض اور معارضہ کا اطلاق مجازاً ہے تاویل کے ساتھ۔

تنبیہ نمبر۴۰۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۱۴۷ پر شارح کی عبارت وَلَا یَخْفٰی اَنَّہٗ کَانَ الْاَوْلٰی الخ کا ترجمہ یوں کیا ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ بے شک بہتر ہے کہ اِسْتَصْعَبَ کی ضمیر کو الجواب کی جانب لوٹایا جائے جیسا کہ مصنف قدس اللہ سرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ بے شک ان (حدودِ اعتباریہ) میں وارد ہونے والی منع کا صرف نقل کے ساتھ جواب دینا آسان ہے۔ اھ میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے اس عبارت کا ایسا ترجمہ کیا ہے جس کو شارح علامہ کے مقصود سے ذرا بھی مس نہیں ہے جیسا کہ ہمارے ترجمہ کو دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے پھر بناء الفاسد علی الفاسد کے پیشِ نظر عَلٰی تَقْدِیْرِ کا ترجمہ اڑا گئے اور اَنْ یَقُوْلَ کا ترجمہ کیا ہے "کہ انہوں نے فرمایا" حالانکہ یَقُوْلَ مضارع کا صیغہ ہے جس پر اَنْ مصدریہ داخل ہے لہٰذا یہ ماضی کے معنی میں ہرگز نہیں ہو سکتا۔

ہونے والے اعتراضات پر منع، نقض اور معارضہ کا اطلاق نہیں ہوسکتا تو تعریفات پر وارد ہونے والے اعتراضات کو کس بناء پر منع، نقض اور معارضہ کہا جاتا ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ نے جواب دیا کہ یہ اطلاق استعارہ مُصَرَّحہ کے طور پر ہے۔ استعارہ مُصَرَّحہ یہ ہے کہ مُشبہ بہ کو ذکر کیا جائے اور مُشبہ مراد لیا جائے تو یہاں تعریفات پر وارد ہونے والے اعتراضات مُشبہ ہیں اور اصطلاحی منع، نقض اور معارضہ مشبہ بہ ہیں۔ پس اصطلاحی منوع (یعنی اصطلاحی منع، نقض اور معارضہ جو کہ مُشبہ بہ ہیں) کو ذکر کیا جاتا ہے اور تعریفات پر وارد ہونے والے اعتراضات (جو کہ مُشبہ ہیں) مراد لئے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حقیقی معنی کے اعتبار سے تعریفات پر وارد ہونے والے اعتراضات کو منع، نقض اور معارضہ کہا جاتا ہو۔ اس بناء پر کہ الفاظِ مذکورہ (یعنی منع، نقض، معارضہ) جیسا کہ اہلِ مناظرہ کے بیان کردہ مشہور اصطلاحی معانی کیلئے وضع کئے گئے ہیں اسی طرح یہ احتمال بھی ہے کہ یہ الفاظ تعریفات پر وارد ہونے والے اعتراضات کیلئے بھی وضع کئے گئے ہوں جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ کے منہیہ سے نقل کیا گیا ہے۔

تیسری بحث نقل، دعوٰی، دلیل اور تنبیہ کے بعض احکام میں

(اَلْبَحْثُ الثَّالِثُ:) مَا يُسْتَبَانُ مِنْ قَوْلِهٖ (يُسْتَبَانُ) اَیْ يَظْهَرُ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنْ اَنَّ الْمَنْعَ طَلَبُ الدَّلِيْلِ عَلٰى مُقَدَّمَةٍ مُّعَيَّنَةٍ (عَدَمُ تَوَجُّهِ الْمَنْعِ حَقِيْقَةً عَلَى النَّقْلِ وَالدَّعْوٰى) مَبْنِيَّيْنِ لِلْفَاعِلِ وَيَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَا مَبْنِيَّيْنِ لِلْمَفْعُوْلِ بِمَعْنَى الْمُدَّعٰى وَالْمَنْقُوْلِ (حَيْثُ لَمْ يُقْصَدْ اِرْجَاعُهٗ) اَیْ اِرْجَاعُ الْمَنْعِ (اِلَى الْمُقَدَّمَةِ) اَیِ الْمُقَدَّمَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِیْ دَلِيْلِ الْمُسْتَدِلِّ اَمَّا النَّقْلُ فَلِاَنَّهٗ اِذَا قَالَ اَحَدٌ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ اَلنِّيَّةُ لَيْسَتْ بِشَرْطٍ فِی الْوُضُوْءِ فَاِمَّا اَنْ يَّقُوْلَ الْمَانِعُ لَانُسَلِّمُ اَنَّهَا لَيْسَتْ بِشَرْطٍ فِيْهِ وَاِمَّا اَنْ يَّقُوْلَ لَانُسَلِّمُ اَنَّ اَبَاحَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى قَالَ كَذَا فَالْاَوَّلُ لَايُسْمَعُ اَصْلًا لِاَنَّهٗ قَرَّرَ الْكَلَامَ بِطَرِيْقِ الْحِكَايَةِ فَلَايَتَعَلَّقُ بِهِ الْمُؤَاخَذَةُ اَصْلًا وَاَمَّا الثَّانِیْ فَهُوَ وَاِنْ كَانَ يُسْمَعُ لٰكِنْ لَامِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَنْعٌ حَقِيْقَةً بَلْ لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ طَلَبِ تَصْحِيْحِ النَّقْلِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَنْعِ مَجَازًا لِلْمُشَارَكَةِ فِیْ كَوْنِ كُلٍّ مِّنْهُمَا طَلَبًا مِّنْ قَبِيْلِ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمُقَيَّدِ فِیْ مُقَيَّدٍ اٰخَرَ مُطْلَقَةً فَاسْتُعْمِلَ لَفْظُ الْمَنْعِ

وَاَمَّا الدَّعْوٰی فَلِاَنَّهٗ اِذَاقَالَ الْمُتَکَلِّمُ الْجِسْمُ مُرَکَّبٌ مِّنْ اَجْزَاءٍ لَّاتَتَجَزّٰی
الْحَکِیْمُ لَانُسَلِّمُ ذٰلِکَ فَاِمَّا اَنْ یُّرِیْدَ بِهٖ طَلَبَ الدَّلِیْلِ عَلَی الْمُقَدَّمَةِ الْمُعَیَّنَةِ
مِمَّالَامَعْنٰی لَهٗ لِاَنَّهٗ لَمْ یُوْجَدْ دَلِیْلٌ مَعَ الْمُدَّعِیْ بَعْدُ حَتّٰی یُطْلَبَ الدَّلِیْلُ عَلٰی مُقَدَّمَةٍ
مُعَیَّنَةٍ مِّنْهُ وَاِمَّا اَنْ یُّرِیْدَبِهٖ طَلَبَ الدَّلِیْلِ عَلٰی تِلْکَ الدَّعْوٰی وَهُوَ مَمْنُوْعٌ لٰکِنْ
لَیْسَ بِمَنْعٍ حَقِیْقَةً بَلْ اِنَّمَا یُطْلَقُ عَلَیْهِ لَفْظُ الْمَنْعِ مَجَازًا عَلٰی مَاعَرَفْتَ (کَالنَّقْضِ
وَالْمُعَارَضَةِ) اَیْ کَمَا اَنَّهٗ لَایَتَوَجَّهُ النَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ لِعَدَمِ الدَّلِیْلِ الْمَذْکُوْرِ
لِلْاِثْبَاتِ (وَقِیْلَ اِنَّمَا الْمَمْنُوْعُ مَنْعُ الْمَنْقُوْلِ مِنْ حَیْثُ هُوَمَنْقُوْلٌ لِعَدَمِ الْتِزَامِ
صِحَّتِهٖ) وَاَمَّا اِذَا الْتَزَمَ صِحَّتَهٗ فَمِنْ حَیْثُ الْاِلْتِزَامِ لَیْسَ بِنَاقِلٍ وَکَلَامُهٗ لَیْسَ بِنَقْلٍ
بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ فَیَتَوَجَّهُ عَلَیْهِ الْمَنْعُ قَالَ قُدِّسَ سِرُّهٗ فِیْمَا نُقِلَ عَنْهُ وَاَنْتَ خَبِیْرٌ بِاَنَّ
هٰذَا الْقَوْلَ مِنْهُ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ تَفْسِیْرَ الْمُقَدَّمَةِ بِمَا یَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ صِحَّةُ الدَّلِیْلِ
غَیْرُ مُسَلَّمٍ عِنْدَهٗ تَمَّ کَلَامُهٗ وَجْهُ الدَّلَالَةِ اَنَّ الْمَنْقُوْلَ بَعْدَ کَوْنِهٖ مُلْتَزَمَ الصِّحَّةِ لَیْسَ
مِمَّایَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ صِحَّةُ الدَّلِیْلِ مَعَ اَنَّهٗ یَجُوْزُ وُرُوْدُالْمَنْعِ عَلَیْهِ وَلَایَخْفٰی عَلَیْکَ اَنَّهٗ
اِنَّمَا یَدُلُّ عَلٰی ذٰلِکَ اِذَافُسِّرَالْمَنْعُ بِطَلَبِ الدَّلِیْلِ عَلَی الْمُقَدَّمَةِ وَاَمَّا اِذَافُسِّرَ
بِطَلَبِ الدَّلِیْلِ عَلٰی مُلْتَزَمِ الصِّحَّةِ فَلَا نَعَمْ یَرِدُ عَلَیْهِ حِیْنَئِذٍ اَنْ یَّمْنَعَ الْمُدَّعِیْ اَیْضًا
حَقِیْقَةً وَلَابُعْدَ فِیْ اِلْتِزَامِهٖ .

ترجمہ مع توضیحات: تیسری بحث وہ ہے جو ماتن کے (اس) قول سے ظاہر ہوتی ہے (کہ ماتن علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں) (ہمارے) اس (قول) سے ظاہر ہوتا ہے جو ہم نے (منع کی تعریف میں) ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ منع مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنے (کا نام ہے) (ہمارے اس قول سے) منع کا نقل اور دعوٰی پر حقیقۃً متوجہ نہ ہونا (ظاہر ہوتا ہے) (نقل اور دعوٰی) دونوں مبنی للفاعل ہیں اور یہ بھی جائز ہے کہ مدعٰی اور منقول کے معنٰی میں مبنی للمفعول ہوں۔ (منع کا نقل اور دعوٰی پر حقیقۃً متوجہ نہ ہونا اس وقت ظاہر ہوتا ہے) جب منع کا مقدمہ کی طرف یعنی مستدل کی دلیل میں مذکور مقدمہ کی طرف لوٹانے کا قصد نہ کیا گیا ہو (بلکہ نقل اور دعوٰی کی طرف منع کو لوٹانا مقصود ہو۔) بہرحال نقل (پر حقیقۃً متوجہ نہ ہونا) تو اس لئے ہے کہ جب کوئی کہے: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نیت وضو میں شرط نہیں ہے۔ تو مانع یا تو یہ کہے گا کہ ہم نہیں مانتے کہ نیت وضو

[illegible] نہیں ہے اور یا یہ کہے گا کہ ہم نہیں مانتے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس طرح فرمایا ہے۔
[illegible] (منع) تو بالکل نہیں سنی جائے گی کیونکہ ناقل نے (اس) کلام کی تقریر بطریق حکایت کی
[illegible] اس کے ساتھ مواخذہ بالکل تعلق نہیں پکڑے گا۔ اور بہرحال دوسری (منع) تو وہ اگرچہ سنی
[illegible] لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ حقیقۃً منع ہے بلکہ اس لئے کہ وہ تصحیح نقل کے طلب سے
[illegible] ہے تو اس پر لفظِ منع مجازاً بولا جائے گا۔ (منع اور تصحیحِ نقل کے اس بات میں) شریک
[illegible] کی وجہ سے کہ ان میں سے ہر ایک طلب ہے۔ (یہ اطلاق) ایک لفظ مقید کو دوسرے (لفظ)
مقید میں مطلق طور پر استعمال کرنے کے قبیل سے (ہے) پس (اطلاقِ لفظ کے اسی طریقہ سے تصحیح
نقل پر لفظ منع استعمال کیا گیا اور رہا دعوٰی تو (اس پر حقیقۃً منع کا متوجہ نہ ہونا) اس لئے ہے کہ
جب متکلم کہے کہ جسم اجزاء لاتتجزی سے مرکب ہے (یعنی ایسے اجزاء سے جن کی تقسیم آخر تک
نہیں چل سکتی۔) اور (فلسفی) حکیم کہے کہ ہم اس بات کو نہیں مانتے۔ تو وہ یا اس (عدم تسلیم)
سے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنا مراد لے گا اور یہ اس قبیل سے ہے جس کا کوئی معنی نہیں۔
کیونکہ دعوٰی کے ساتھ ابھی دلیل پائی ہی نہیں گئی حتیٰ کہ اس کے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کی
جائے۔ اور یا اس (نہ ماننے) سے اس دعوٰی پر دلیل طلب کرنا مراد لے گا۔ اور وہ سننے کے
قابل ہے لیکن وہ حقیقۃً منع نہیں ہے بلکہ اس پر لفظ منع محض مجازاً بولا جاتا ہے جیسا کہ آپ نے
(تصحیح نقل کے بیان میں ہمارے قول لِلْمُشَارِكَتِهِمَا كَوْنُ كُلٍّ مِّنْهُمَا الخ کے تحت) پہچانا۔ مثل
نقض اور معارضہ کے یعنی جیسا کہ نقض اور معارضہ (نقل اور دعوٰی پر) متوجہ نہیں ہوتے ایسی
دلیل کے نہ ہونے کی وجہ سے جو (ان کے) ثابت کرنے کیلئے ذکر کی گئی ہو (اسی طرح منع بھی
ان پر حقیقۃً متوجہ نہیں ہوتی۔) اور کہا گیا کہ ممنوع فقط منقول (پر) اس حیثیت سے منع وارد کرنا
ہے کہ وہ منقول ہے اس کی صحت کے التزام نہ کرنے کی وجہ سے۔ اور بہرحال جب (ناقل) اس
کی صحت کا التزام کرے (یعنی اس کی صحت کو ثابت کرنا اپنے اوپر لازم کرے) تو التزام کے
اعتبار سے وہ ناقل نہیں رہے گا (بلکہ مُدَّعی بن جائے گا۔) اور اسی (التزام) کے اعتبار سے اس
کا کلام نقل نہیں ہوگا (بلکہ دعوٰی ہوگا) پس اس (ناقل) پر منع متوجہ ہوگا۔ مصنف قدس سرہ نے
اس (عبارت) میں فرمایا جو ان سے نقل کیا گیا: اور آپ خبر رکھتے ہیں کہ یہ قول اس (قائل) کی
طرف سے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مقدمہ کی تفسیر مَا يُتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ الدَّلِيْلِ کے

ساتھ کرنا اس کے نزدیک مسلم نہیں ہے۔ ماتن کا کلام پورا ہو گیا۔ اور دلالت کی وجہ یہ ہے کہ منقول
کے صحت کو لازم پکڑنے والا ہونے کے بعد (منقول) اس چیز میں سے نہیں رہ جاتا جس پر نقل
کی صحت موقوف ہو، باوجودیکہ اُس پر منع کا وارد کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور آپ پر مخفی نہ رہے کہ
(قائل کا قول) اس بات پر محض اس وقت دلالت کرتا ہے جب منع کی تفسیر طَلَبُ الدَّلِيلِ عَلَى
الْمُقَدِّمَةِ کے ساتھ کی جائے اور بہر حال جب منع کی تفسیر طَلَبُ الدَّلِيلِ عَلَى مُلْتَزِمِ
الصِّحَّةِ کے ساتھ کی جائے۔ (یعنی جب منع کی تعریف یوں کی جائے کہ منع صحت کو لازم پکڑنے
والی چیز پر دلیل طلب کرنے کا نام ہے) تو (قائل کا مذکورہ قول اس بات پر دلالت) نہیں
(کرے گا۔) ہاں اس وقت اس (تعریف) پر یہ (اعتراض) وارد ہوگا کہ (اس صورت میں)
دعوٰی پر بھی حقیقۃً منع وارد کیا جائے اور (قائل سے) اس کے التزام میں کوئی بُعد نہیں ہے۔

شرح: ایک اعتراض اور اس کا جواب

فاضل ماتن نے فرمایا کہ ہم نے مقدمہ میں منع کی یہ تعریف جو ذکر کی ہے کہ منع مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنے کا نام ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب مستدل کی دلیل میں مذکور مقدمہ معینہ پر منع کے لوٹانے کا قصد نہ کیا جائے بلکہ نقل اور دعوٰی پر منع کا لوٹانا مقصود ہو تو اس وقت نقل اور دعوٰی پر حقیقۃً منع وارد نہیں ہوتی بلکہ مجازاً وارد ہوتی ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ نقل اور دعوٰی پر مجازاً منع وارد ہو حالانکہ نقل اور دعوٰی دونوں مصدر ہیں اور مصادر اعتباری ہوتے ہیں جن میں اثبات نہیں ہوتا جب ان میں اثبات نہیں ہوتا تو ان پر مجازاً منع کے وارد ہونے کا کیا مطلب ہے، حالانکہ منع خواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً فقط اس چیز پر وارد ہوتی ہے جس میں اثبات ہو۔ تو شارح علیہ الرحمۃ نے اپنے قول مَبْنِيَّيْنِ لِلْمَفْعُوْلِ الخ سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ نقل اور دعوٰی اگرچہ مصدر ہیں لیکن یہاں مصدر ہونے کی حیثیت سے مراد نہیں بلکہ مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول ہونے کی حیثیت سے مراد ہیں یعنی یا تو ناقل اور مُدَّعِی کے معنی میں ہیں یا منقول اور مدعا کے معنیٰ میں ہیں اور ان سب معانی میں اثبات ہوتا ہے۔ لہٰذا ان سب پر (یعنی ناقل اور مُدَّعِی اسی طرح مدعا اور منقول پر) منع وارد ہوسکتی ہے تو ان کے واسطہ سے نقل اور دعوٰی پر بھی مجازاً منع وارد ہوسکتی ہے۔

نقل اور دعوٰی پر مجازاً منع کے وارد ہونے کی تشریح

شارح علامہ نے اس عنوان پر جو کلام فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ نقل پر منع کے وارد ہونے کے دو ہی طریقے ہو سکتے ہیں۔ایک یہ کہ مانع کہے کہ میں اس نقل کو صحیح نہیں مانتا' دوسرے یہ کہ مانع کہے کہ میں اس کو منقول عنہ کی بات تسلیم نہیں کرتا۔مثلاً ناقل کہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نیت وضو میں شرط نہیں ہے۔تو اس پر مانع یا تو یہ کہے گا کہ ہم وضو میں نیت کا شرط نہ ہونا تسلیم نہیں کرتے یا یہ کہے گا کہ ہم اس کو امام ابوحنیفہ کا قول تسلیم نہیں کرتے تو مانع کی پہلی بات بالکل نہیں سنی جائے گی۔کیونکہ ناقل نے امام ابوحنیفہ کا یہ قول بطورِ حکایت نقل کیا ہے اور حکایت میں مؤاخذہ نہیں ہوتا اور دوسری بات اگرچہ سنی جائے گی لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ حقیقۃً منع ہے بلکہ اس وجہ سے سنی جائے گی کہ وہ ایک طرح سے تصحیحِ نقل کا مطالبہ ہے۔پس اس کو مجازاً منع کہا جائے گا اس مناسبت کی وجہ سے کہ منع میں بھی طلب پائی جاتی ہے اور اس میں بھی تصحیحِ نقل کی طلب پائی جارہی ہے۔اطلاقِ لفظ کا یہ طریقہ ایک مقید لفظ کو دوسرے مُقید لفظ میں مطلق طور پر یعنی بغیر قید کے استعمال کرنے کے قبیل سے ہے۔کیونکہ منع بھی مقید لفظ ہے اور تصحیحِ نقل بھی،اس لئے کہ دونوں میں طلب کی قید پائی جاتی ہے لیکن یہاں منع کا لفظ تصحیحِ نقل میں طلب کی قید کے بغیر استعمال کیا جارہا ہے۔یہ تو تصحیحِ نقل پر مجازاً منع کے وارد ہونے کی تشریح تھی۔رہا دعوٰی تو اس پر مجازاً منع اس لئے وارد ہوتی ہے کہ دعوٰی پر مُعَلِّل کے دلیل قائم کرنے سے پہلے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنا تو معقول ہی نہیں کیونکہ جب دلیل پائی ہی نہیں گئی تو اس کے مقدمہ معینہ پر کیسے دلیل طلب کرے گا؟ اور اگر دعوٰی پر منع وارد کرنے سے یہ مراد لے کہ میں اس دعوٰی کو نہیں مانتا لہٰذا آپ اس پر دلیل قائم کریں تو یہ دعوٰی پر دلیل طلب کرنا ہے اس کو اگرچہ سنا جائے گا لیکن اس کو حقیقۃً منع نہیں کہیں گے کیونکہ حقیقۃً منع یہ ہے کہ مُعَلِّل کی دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کی جائے اور یہاں دعوٰی پر دلیل طلب کی جارہی ہے۔پھر نقل پر وارد کردہ منع کی طرح دعوٰی پر وارد کردہ منع کو بھی مجازاً منع کہتے ہیں۔اسی مُناسبت کی وجہ سے جو نقل میں بیان کی گئی ہے۔یعنی یہ کہ جس طرح منع میں طلبِ دلیل پائی جاتی ہے اس میں بھی طلبِ دلیل پائی جارہی ہے۔

نقل اور دعوٰی پر نقض اور مُعارضہ کے وارد ہونے کی تفصیل

فاضل ماتن نے منع کو نقض اور مُعارضہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے لیکن یہاں منع کا مِن کسل الوجوہ نقض اور معارضہ کی طرح ہونا مراد نہیں ہے۔ پھر چونکہ تشبیہ میں مُشبّہ اور مُشبّہ بہ میں مِن کل الوجود مُساوات شرط نہیں ہے لہٰذا منع کا بعض وجوہ سے نقض اور مُعارضہ کی طرح ہونا تشبیہ کے صحیح ہونے کے لئے کافی ہے۔ نقل اور دعوٰی پر نقض اور مُعارضہ کے وارد ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ چونکہ نقض مُعلل کی دلیل کو باطل کرنے کا نام ہے اس لئے نقل اور دعوے پر نقض بالکل وارد نہیں ہوتا لیکن یہ اسوقت ہے جب نقض کو دلیل کی طرف لوٹانا مقصود نہ ہو اور اگر ناقل نے نقل پر اپنی طرف سے کوئی دلیل دی ہے اور سائل اس نقل پر نقض وارد کرتا ہے لیکن اس کا مقصود اس سے دلیل کو باطل کرنا ہے تو یہ نقض بھی درست ہوگا۔ کیونکہ دعوٰی کو باطل کرنے سے دلیل قائم کا بطلان لازم آتا ہے اور نقض سے مقصود بُطلانِ دلیل ہی ہے۔ اگر ناقل نے فقط کوئی چیز نقل کی ہے اس پر کوئی دلیل نہیں دی اسی طرح اگر مُدّعی نے فقط دعوٰی کیا ہے اس پر کوئی دلیل نہیں دی تو اس صورت میں چونکہ نقل اور دعوٰی کو ثابت کرنے کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے لہٰذا ایسی صورت میں نقل اور دعوٰی پر نہ نقض وارد ہوتا ہے اور نہ مُعارضہ کَمَا اَنَّہٗ لَایَتَوَجَّہُ الخ سے شارح کا مقصود یہی ہے۔ اگر ناقل نے نقل پر کوئی دلیل دی ہے اسی طرح اگر مُدّعی نے دعوٰی پر کوئی دلیل دی ہے تو ایسی صورت میں نقل اور دعوٰی پر معارضہ وارد ہوگا۔ کیونکہ معارضہ کا مطلب ہے مَدِّ مُقابل کی دلیل کے معارض دلیل قائم کر کے اس کے مدعا کو رد کرنا اور یہاں یہ مطلب حاصل ہو جاتا ہے۔ پھر نقض اور معارضہ منع کے ساتھ اس وجہ میں شریک ہیں کہ جس طرح نقل اور دعوٰی پر منع حقیقۃً وارد نہیں ہوتی اسی طرح ان دونوں پر نقض اور معارضہ بھی حقیقۃً وارد نہیں ہوتے بس یہی وجہ تشبیہ کیلئے کافی ہے یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ منع کی طرح نقض اور معارضہ میں مجاز کو دخل ہے۔

منقول پر کب منع وارد نہیں ہوتی اور کب وارد ہوتی ہے

فاضل ماتن نے فرمایا کہ بعض مناظرین کا قول ہے کہ منقول پر منع وارد کرنا اس کے منقول ہونے کی حیثیت سے ممنوع ہے کیونکہ اس کے منقول ہونے کی حیثیت میں ناقل اس کو صحیح

ت کرنے کاالتزام نہیں کرتا۔لیکن جب ناقل اس کوصحیح ثابت کرنے کاالتزام کرے تواس کی صحت
پنے اوپر لازم کرنے کی وجہ سے وہ ناقل نہیں رہتا بلکہ مدّعی بن جاتا ہےاوراسی التزام کی وجہ سے
کا کلام نقل نہیں رہتا بلکہ دعوٰی بن جاتا ہےتوایسی صورت میں اس پر منع متوجہ ہوتی ہے۔اس کی
ل یہ ہے جیسا کہ شافعیہ کی طرف سے کوئی کہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وضوبسم اللہ کے
بغیر نہیں ہوتا پھراپنی طرف سے یوں دلیل دے کیونکہ حدیث پاک میں ہے **لَا صَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یُسَمِّ**
شخص کی نمازنہیں جووضوپراللہ کانام ذکرنہ کرے (یعنی بسم اللہ نہ پڑھے۔) کیونکہ یہ حدیث اپنے
ظاہرپرمحمول ہےتواس پر(ا) منع وارد ہوگی۔کیونکہ منقول پر منع وارد کرنااس وقت تک ممنوع ہے جب تک
وہ منقول رہے بخلاف اس صورت کے کہ جب ناقل اس کوصحیح ثابت کرنا اپنے اوپرلازم کرلے کہ اس
صورت میں منقول اپنے منقول ہونے سے نکل جائے گااوردعوٰی بن جائے گالہٰذااس پر منع وارد ہوگی۔

ایک اعتراض اوراس کا جواب

بعض مُناظرین کے اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب ناقل منقول کی صحت کاالتزام کرے تواس پر منع وارد نہیں ہونی چاہئے۔کیونکہ منع کہتے ہیں مقدمہ معینہ پردلیل طلب کرنے کواورناقل کی یہ نقل دلیل نہیں کہ اس کے مقدمہ معینہ پردلیل طلب کی جاسکے بلکہ یہ توایک قسم کادعوٰی ہے۔دعوٰی اور چیز ہے، دلیل اور چیز۔اور یہ بھی معلوم ہے کہ مُقدمہ دلیل کے اس جزءکوکہتے ہیں جس پردلیل کی صحت موقوف ہوتو جب مقدمہ دلیل کا جزء ثابت ہوااورناقل کی یہ نقل دعوٰی ٹھہراتو ظاہر ہوگیا کہ جس مقدمہ پرمنع وارد کی جاتی ہے وہ منقول نہیں، بلکہ دلیل کی جزء ہےتوپھرمنقول پرمنع کیسے وارد ہوگی؟۔فاضل ماتن کے منہیہ سے شارح علاّمہ نے اس اعتراض کایہ جواب نقل کیا ہے کہ قائل کا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قائل کے نزدیک مُقدمہ کی یہ تعریف کہ مقدمہ وہ ہوتا ہے جس پردلیل کی صحت موقوف ہومسلم ہی نہیں لہٰذااس پر یہ اعتراض ہی

(ا)پس سائل حنفی اس پر منع وارد کرتے ہوئے کہے گا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حدیث قابلِ احتجاج ہے کیونکہ اس کی تمام سندیں ضعیف ہیں اور یہ دارقطنی کی ایک مرفوع حدیث کے معارض ہے **کذافی قمر الاقمار حاشیۃ نورالانوار فی مبحث الخاص**۔ واضح رہے کہ اس منع میں ہم نے سند کوذکرنہیں کیا بلکہ منع وارد کرکے اس پردلیل پیش کردی۔اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ اس طرح منع وارد کرنا بھی علماء میں رائج ہے ۱۲منہ

وارد نہ ہوگا شارح علامہ فرماتے ہیں کہ قائل کا یہ قول اس بات پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ جب منقول کی صحت کا التزام کیا جاتا ہے تو اس کے بعد منقول ایسی چیز نہیں رہ جاتا جس پر صحت موقوف ہو۔ اس کے باوجود قائل اس پر منع کے وارد ہونے کو جائز قرار دیتا ہے تو اس کا صاف اور واضح مطلب یہ ہوا کہ قائل کے نزدیک مقدمہ کی یہ تعریف کرنا ''کہ مقدمہ وہ ہے جس پر دلیل کی صحت موقوف ہو''، مسلم ہی نہیں ہے۔

ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت پر شارح کی تنبیہ

شارح علیہ الرحمۃ فاضل ماتن کی منہیہ کی عبارت پر تنبیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قائل کا یہ قول مقدمہ کی مذکورہ تعریف کے غیر مسلم ہونے پر تب دلالت کرے گا جب منع کی تعریف یوں کی جائے کہ منع مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں مقدمہ معینہ منع کی تعریف میں ماخوذ ہے پس منقول پر منع کے وارد ہونے کو جائز قرار دینے کیلئے مقدمہ کی مشہور تعریف سے عدول کرنا لازمی ہوگا۔ اور جب منع کی تعریف یوں کی جائے کہ منع اس چیز پر دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں کہ مدّعی نے جس کی صحت کا التزام کیا ہے، تو اس وقت قائل کا یہ قول اس بات پر دلالت نہیں کرے گا۔ کیونکہ منع کی اس تعریف میں مقدمہ ماخوذ ہی نہیں ہے۔

خُلاصہ یہ کہ مذکورہ بالا اعتراض اس طرح بھی رفع ہوسکتا ہے کہ مقدمہ کی مشہور تعریف قائل کے نزدیک مُسلم ہو اور منع کی تعریف میں کچھ تبدیلی کی جائے۔ یعنی منع کی تعریف ان الفاظ سے کی جائے اَلْمَنْعُ طَلَبُ الدَّلِيلِ عَلٰى مُلْتَزِمِ الصِّحَّةِ. شارح فرماتے ہیں کہ منع کی تعریف کو تبدیل کرنے کی صورت میں یہ اعتراض وارد ہوگا کہ منع کی دوسری تعریف یعنی عَلٰى مُلْتَزِمِ الصِّحَّةِ والی تعریف کرنے والے پر لازم آتا ہے کہ دعوٰی پر جو منع وارد کی جاتی ہے اس کو حقیقۃً منع کہے کیونکہ دعوٰی کو صحیح ثابت کرنے کا اس نے التزام کیا ہے پس دعوٰی ملتزم الصحۃ میں داخل ہوا۔ لہٰذا مذکورہ تعریف کے مطابق دعوٰی پر وارد کردہ منع کو حقیقۃً منع کہنا چاہیئے حالانکہ اس کو حقیقۃً منع نہیں کہتے بلکہ مجازاً منع کہتے ہیں کمامر. اس کا جواب یہ ہے کہ جو شخص منع کی اس دوسری تعریف

تنبیہ نمبر ۱۴۱۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۱۵۲ پر فاضل ماتن کی عبارت کَالنَّقْضِ وَالْمُعَارَضَةِ اور اس پر تحریر کردہ شارح کی شرح اَیْ کَمَا اَنَّہ الخ کا ترجمہ وتشریح یوں بیان کی ہے۔ جیسا کہ نقض اور (بقیہ اگلے صفحہ پر)

وہ اگر دعوٰی پر وارد کردہ منع کو حقیقۃً منع کہنے کا التزام کرے تو کچھ بعید نہیں۔

(اتفقت كلمتهم) اَيِ النظّار (علٰى انّه) اَيِ الشّان (لايجوز طلب التّصحيح) عند دعوى النقل (وَالتّنبيه) عِندَ دُعوى الامرِ البديهيّ الغيرِ الاوّليّ (والدليل) عِند دعوى النّظريّ (عَلَى المَعلُوم مُطلقاً) مِن غيرِ تقييدٍ بِما اذا لم يكن المقصُودُ معلوماً منهُ بِوَجهٍ اٰخر (وَالحَال ان ذٰلك) اى عَدَمَ جوازِ الطّلب (اذا لم يكن المقصود) اى مَقصُودُ السّائِل (مَعلُوميّتَه) اَيِ المَنقُول او الامرِ البديهيّ اوا النظريّ (بطريقٍ اٰخرَ) قِيلَ هٰذا مبنيٌّ على تعدّدِ العِلّةِ الغائيّةِ لِلمُناظرة وهو غيرُ جائزٍ ولا يخفى انّ زِيادَةَ الاِيقانِ وَالعِلمِ لايُخرِجُ عَن اِظهارِ الصَّوابِ غايةُ مافي البابِ

(بقیہ ..... نمبر ۴۱) معارضہ یعنی جس طرح نقض اور معارضہ (نقل اور دعوٰی پر) متوجہ نہیں ہوتے، کیونکہ (جو دلیل ناقل نے پیش کی ہے یا جو دلیل دعوے کے طور پر بیان کی ہے) وہ جو دلیل پیش کی گئی ہے وہ اثبات کیلئے نہیں (بلکہ وہ بطورِ حکایت یا بطورِ دعوٰی ہے اور نقض اور معارضہ اس دلیل پر وارد ہوتے ہیں جو دلیل اثبات کیلئے ہو تو جیسے نقض اور معارضہ نقل اور دعوٰی پر متوجہ نہیں ہوتے اسی طرح منع بھی نقل اور دعوٰی پر متوجہ نہیں ہوتی) اھ۔ میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے شارح کی عبارت کی جو تشریح کی ہے وہ دو وجہ سے فاسد ہے۔ اولاً اس لئے کہ یہاں کلام نقل اور دعوٰی پر منوع ثلاثہ کے وارد ہونے اور نہ ہونے میں ہے نہ کہ کسی دلیل پر لہٰذا معاصر مذکور کا شارح کی عبارت میں مذکور لِعَدَمِ الدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ لِلْاِثْبَاتِ سے وہ دلیل مراد لینا جو بطورِ حکایت یا بطورِ دعوٰی ہو صحیح نہیں ہے شارح کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ یہاں چونکہ صرف دعوٰی اور نقل ہی مذکور ہوتے ہیں ایسی دلیل مذکور نہیں ہوتی جو ان کے ثابت کرنے کیلئے ہو لہٰذا خالی دعوٰی اور نقل پر نقض اور معارضہ وارد نہیں ہوتے۔ ثانیاً اس لئے کہ منع کے بارے میں کہا ہے ''اسی طرح منع بھی نقل اور دعوٰی پر متوجہ نہیں ہوتی'' حالانکہ شارح علامہ اس سے تھوڑا پہلے تفصیل سے بیان کر چکے ہیں کہ منع نقل اور دعوٰی پر مجازاً متوجہ ہوتی ہے اور معاصر مذکور نے مطلقاً متوجہ نہ ہونے کا دعوٰی کیا ہے۔

تنبیہ نمبر ۴۲۔ معاصر مذکور نے صفحہ ۱۵۳ پر لکھا ہے۔ ناقل نے نقل پیش کی اور سائل نے اس نقل پر اعتراض کیا تو ناقل کے ذمہ لازم ہے کہ وہ نقل کی صحت بیان کرے اور جب وہ اس نقل کی صحت کا التزام کرے گا تو وہ ناقل نہیں بلکہ مدّعی بن جائے گا اور اس پر منع وارد کی جا سکے گی۔ اھ میں کہتا ہوں کہ ناقل کے ذمہ صرف اتنا لازم ہے کہ وہ یہ ثابت کرے کہ یہ نقل منقول عنہ کی طرف صحیح منسوب کیا گیا ہے، اس بات کا التزام کرنے سے وہ مدّعی نہیں بن جاتا اور نہ ہی اس پر منع وارد کی جا سکتی ہے۔ یہ بات اس سے قبل متن اور شرح میں کئی بار گزر چکی ہے۔ حیرت ہے کہ معاصر مذکور نے اس کو بالکل بھلا دیا ہے۔ رہی شارح کی یہ عبارت تو اس کا مطلب معاصر مذکور نہیں سمجھ سکے۔ تفصیل کیلئے ہماری شرح میں غور کیجئے۔

اَنَّ لِاظْهَارِ الصَّوَابِ مَرَاتِبَ مِنْهَا زِيَادَةُ الْعِلْمِ كَمَايُشَاهَدُفِى الْبَرَاهِيْنِ الْاُقْلِيْدِ[illegible] كَذَافِيمَا نُقِلَ عَنْهُ وَاَنْتَ اِنْ تَاَمَّلْتَ عَرَفْتَ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِظْهَارِ اِنَّمَا تُوْجَدُ اِذَالَمْ [illegible] الْـمُـظْهَرُ قَبْلَ الْاِظْهَارِ مَعْلُوْمًا وَاِلَّايَلْزَمُ اِظْهَارُ الظَّاهِرِ وَاَمَّا زِيَادَةُ الْاِيْقَانِ فَلِاَنْ كَو[illegible] اِلْبَالُهَابَعْدَ الْعِلْمِ فَزِيَادَةُ الظُّهُوْرِ وَلَيْسَ بِاِظْهَارٍ اِذِالتَّنْبِيْهُ مُوْجِبٌ لِلزِّيَادَةِ [illegible] وَاِنْ كَانَ بَعْدَ مَالَمْ يَكُنْ مَعْلُوْمًا كَمَا فِى الْبَرَاهِيْنِ الْاُقْلِيْدَسِيَّةِ فَاِظْهَارٌ ثُمَّ عَطَفَ عَلٰى قَوْلِهٖ يُسْتَبَانُ قَوْلَهٗ (وَلَايَلْزَمُ مِنْ بُطْلَانِ الدَّلِيْلِ بُطْلَانُ الْمَدْلُوْلِ) لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ لِمَدْلُوْلٍ وَّاحِدٍ دَلَائِلُ شَتّٰى فَبُطْلَانُ وَاحِدٍ مِّنْهَا لَمْ يُبْطِلْهُ فَاِذَا بَطَلَ (الدَّلِيْلُ) فَلَامَنْصَبَ لِلْمُعَلِّلِ سِوَى التَّغْيِيْرِ وَالتَّبْدِيْلِ

ترجمہ مع توضیحات: اوران کا یعنی اہلِ مناظرہ کا کلام اس بات پر جاری ہوا ہے کہ شان یہ ہے کہ نقل کے وقت تصحیحِ نقل کا طلب کرنا' بدیہی غیراولی امر کے دعوای کے وقت تنبیہ (کا طلب کرنا) اور نظری امر کے دعوای کے وقت دلیل (کا طلب کرنا) معلوم پر مُطلقاً جائز نہیں ہے۔ اس بات کے ساتھ مقید کرنے کے بغیر کہ جب کسی دوسرے طریقہ سے اس کا معلوم کرنا مقصود نہ ہو۔ اور حال یہ ہے کہ یہ (بات) یعنی طلب کا جائز نہ ہونا اس وقت ہے جب مقصود یعنی سائل کا مقصود اس کو یعنی منقول کو یا بدیہی (غیراولی) امر کو یا نظری (امر) کو کسی دوسرے طریقہ سے معلوم کرنا نہ ہو۔ کہا گیا کہ یہ (دوسری بات جو وَالحالُ سے بیان کی گئی ہے) مناظرہ کے علتِ غائیہ کے مُتعدد ہونے پر مبنی ہے اور وہ (یعنی مناظرہ کے علتِ غائیہ کا متعدد ہونا) جائز نہیں ہے۔ اور مخفی نہ رہے کہ یقین اور علم کا زیادہ ہونا اظہارِ صواب سے (یعنی اظہارِ صواب کے مقصود ہونے سے) نکال نہیں دیتا۔ زیادہ سے زیادہ جو (اس) باب میں (کہا جاسکتا) ہے یہ ہے کہ اظہارِ صواب کے کئی مراتب ہیں ان میں سے (ایک) علم کا زیادہ ہونا (بھی) ہے جیسا کہ براہینِ اقلیدسیہ میں مُشاہدہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس (عبارت) میں ہے جو اُس سے (یعنی ماتن علیہ الرحمتہ سے) نقل کیا گیا۔ اور اگر آپ غور کریں گے تو پہچان لیں گے کہ حقیقت کا اظہار محض اس وقت پایا جاتا ہے جب مُظہر (یعنی ظاہر کی ہوئی چیز) اظہار سے پہلے معلوم نہ ہو ورنہ ظاہر کا اظہار لازم آئے گا۔ اور بہر حال یقین کا زیادہ ہونا تو اگر اس کا اثبات علم کے بعد ہو تو زیادۃِ ظہور ہوگا اور اظہار نہیں ہوگا۔ کیونکہ تنبیہ فقط زیادتِ (ظہور) کا موجب ہے۔ اور اگر بعد اس کے ہو کہ (پہلے) معلوم نہیں تھا جیسا کہ براہینِ اقلیدسیہ میں

ہوتا ہے)تو (یہ) اظہار ہے۔ پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے اپنے قول وبعبسان پر اپنے (اس) قول کو معطوف کیا: اور دلیل کے باطل ہونے سے مدلول کا باطل ہونا لازم نہیں آتا بوجہ جائز ہونے اس بات کے کہ ایک مدلول کیلئے متفرق دلائل ہوں پس ان میں سے ایک کا باطل ہونا اس کو (یعنی مدلول کو) باطل نہیں کرے گا۔ پھر جب جنسِ دلیل باطل ہو جائے تو مُعلِّل کیلئے تغییر اور تبدیل (یعنی دعوٰی میں کچھ تبدیلی کرنے یا مکمل دعوٰی کو بدل دینے) کے سوا کوئی منصب نہیں رہتا۔

شرح: بعض مُناظرین سے فاضل ماتن کا اختلاف

فاضل ماتن نے اس بارے میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اہلِ مناظرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ناقل نقل پیش کرے اور اس کا مَدِّ مُقابل جانتا ہو کہ اس طریقہ سے نقل ثابت ہے۔ مثلاً اس کو معلوم ہو کہ فلاں کتاب میں یہ عبارت موجود ہے یا جب مُدَّعی بدیہی غیر اولی امر کا دعوٰی کرے اور سائل اس پر پیش کی جانے والی تنبیہ کو جانتا ہو۔ یا جب مُدَّعی نظری امر کا دعوٰی کرے اور سائل اس کی دلیل جانتا ہو تو نقل کی صورت میں سائل کیلئے تصحیحِ نقل کا طلب کرنا اور بدیہی غیر اولی امر کے دعوٰی کرنے کی صورت میں سائل کیلئے تنبیہ کا طلب کرنا اور نظری امر کے دعوٰی کرنے کی صورت میں سائل کیلئے دلیل کا طلب کرنا مُطلقاً جائز نہیں ہے۔ فاضل ماتن علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ نظریہ پسند نہیں ہے۔ میرا نظریہ یہ ہے کہ جب سائل کا مقصود اس طلب سے تصحیحِ نقل یا تنبیہ یا دلیل کو دوسرے طریقہ سے معلوم کرنا ہو تو ان سب کا طلب کرنا جائز ہے تا کہ اسے زیادہ یقین حاصل ہو۔

فاضل ماتن کے نظریہ پر اعتراض اور اُس کا جواب

ماتن علیہ الرحمۃ کے نظریہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس نظریہ کا صحیح ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ مُناظرہ کی علّتِ غائیہ ایک نہ ہو بلکہ کئی ہوں۔ ایک اظہارِ صواب ہو اور دوسری غیر معلوم طریقہ سے مَدِّ مُقابل کا تصحیحِ نقل اور دلیل اور تنبیہ کو معلوم کرنا ہو۔ اور یہ جائز نہیں کہ ایک شی کے کئی عللِ غائیہ ہوں جب ایک شی کے متعدد علل غائیہ کا ہونا جائز نہیں تو ماتن کا یہ نظریہ بھی صحیح نہیں ہے۔

ولایخفی سے شارح علّامہ نے فاضل ماتن کے منہیہ سے اس اعتراض کا جواب نقل کیا ہے

جس کی توضیح یہ ہے کہ صحیح نقل اور دلیل اور تنبیہ کو دوسرے طریقہ سے معلوم کرنے سے ...
یقین اور زیادہ علم حاصل ہوگا اور یہ اظہار صواب کے مُغایر نہیں حتی کہ مناظرہ کی علتِ غایہ کا ...
زیادہ ہونا لازم آئے۔ بلکہ زیادہ یقین اور علم کا حاصل ہونا اظہار صواب ہی میں شامل ہے ...
زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اظہار صواب کے کئی مراتب ہیں ان میں سے ایک علم کا زیادہ ہونا ہے ...
جیسا کہ علم ھندسہ کے براہین میں دیکھا جاتا ہے کہ اس کے براھین میں ایک بُرہان کا ...
دوسرے پر ہوتا ہے اور دوسرے کا تیسرے پر اُس کی وجہ سے علم میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔

شارح علاّمہ کا اس جواب پر رد

وَاَنْتَ اِنْ تَاَمَّلْتَ سے شارح علیہ الرحمۃ ماتن کے اس جواب کو رد کر رہے ہیں حاصل ردّ یہ ہے کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اظہار کی حقیقت محض اس وقت پائی جاتی ہے جب وہ چیز جس کو ظاہر کیا گیا ہے ظاہر کرنے سے پہلے معلوم نہ ہو ورنہ ظاہر کا ظاہر کرنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور یقین کی زیادتی کا اثبات اگر علم کے بعد ہو یعنی ایک چیز پہلے سے معلوم ہے پھر اس کو دوسرے طریقہ سے معلوم کر کے یقین کا زیادہ ہونا ثابت کیا جا رہا ہو تو اس کو اظہار نہیں کہا جائے گا بلکہ زیادتیِ ظہور کہا جائے گا۔ کیونکہ علم کے بعد یقین کی زیادتی ثابت کرنے کیلئے صرف تنبیہ کافی ہوتی ہے اور تنبیہ صرف زیادتیِ ظہور کا موجب بنتی ہے۔ یعنی تنبیہ کی وجہ سے اظہار میں نہیں بلکہ ظہور میں زیادتی حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر زیادتی کا اثبات اس کے بعد ہو کہ پہلے معلوم نہیں تھا جیسا کہ علم ھندسہ کے براہین (دلائلِ یقینیہ) میں ہوتا ہے تو اس کو اظہار کہا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اگر سائل زیادتیِ علم و یقین کیلئے تصحیحِ نقل اور دلیل و تنبیہ طلب کرتا ہے تو اس کو اظہار نہیں کہا جائے گا بلکہ زیادتی ظہور کہا جائے گا۔ لہٰذا یہ اظہارِ صواب میں شامل نہ ہوگا اور معترض کا اعتراض کہ اس نظریہ کو صحیح ماننے سے مناظرہ کی علتِ غائیہ کا ایک سے زیادہ ہونا لازم آتا ہے بدستور قائم رہے گا۔

خُلاصہ یہ کہ براہینِ اقلیدسیہ (علمِ ھندسہ کے براہین) میں اظہار اس لئے پایا جاتا ہے کہ یہ مطلوب کو جاننے سے پہلے ہی مطلوب پر قائم کیئے جاتے ہیں۔ بخلاف اس کے کہ سائل کو نقل یا دلیل یا تنبیہ کا علم ہو پھر بھی اس کا مطالبہ کرے کیونکہ یہ مطلوب کو جاننے کے بعد مُطالبہ ہے لہٰذا اس کو براھینِ اقلیدسیہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔

دلیل کے باطل ہونے سے مدلول کا باطل ہونا لازم نہیں آتا

فاضل ماتن نے فرمایا کہ دلیل کے باطل ہونے سے مدلول کا باطل ہونا لازم نہیں آتا، شارح فرماتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایک مدلول کیلئے متفرق دلائل ہوں پس ان میں سے ایک کا باطل ہونا مدلول کو باطل نہیں کرتا (بلکہ دوسری دلیل سے مدلول کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ نقشبندی)

بُطلانِ دلیل کے بعد مُعلّل کا منصب

پھر فرمایا کہ جب دلیل باطل ہوجائے تو مُعلل کیلئے تغییر اور تبدیل کے سوا کوئی منصب نہیں رہتا۔ یہاں تغییر اور تبدیل سے کیا مراد ہے؟ بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تغییر سے مراد اسی پہلی دلیل میں کچھ تبدیلی کر دینا ہے اور تبدیل سے مراد مکمل دلیل کو بدل دینا ہے۔ لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب ایک دلیل باطل ہوجائے تو اسی دلیل کو متغیر اور مبدّل کرنے کی کیا ضرورت ہے مُستدل دوسری دلیل سے بھی تو استدلال کرسکتا ہے۔ یعنی ایسی صورت میں پہلی دلیل کو بالکل چھوڑ دینا بھی تو جائز ہے تو پھر پہلی دلیل میں تغیر و تبدل کو لازمی قرار دینے کا کیا معنی ہوا۔؟ اس اعتراض سے بچنے کیلئے شارح علّامہ کی عبارت میں الدلیل پر موجود لام تعریف کو جنسی قرار دیا جائے گا اور عبارت کا معنیٰ یوں کیا جائے گا: پس جب جنسِ دلیل باطل ہوجائے!! (مراد یہ ہے کہ جب مُعلل کے تمام دلائل باطل ہوجائیں) تو مُعلل کیلئے (دعوٰی میں) کچھ تبدیلی کرنے اور (مکمل دعوٰی کو) بدل دینے کے سوا کوئی منصب نہیں رہتا یعنی یہاں تغیر و تبدل سے دعوٰی میں تغیر و تبدل کرنا مراد ہے نہ کہ دلیل میں۔

چوتھی بحث منع کی تفصیل اور نقض و مُعارضہ کے بعض احکام میں

(اَلْبَحْثُ الرَّابِعُ: مَنْعُ مُقَدَّمَةٍ مُّعَيَّنَةٍ مِّنَ الدَّلِيْلِ اَوْ اَكْثَرَ) وَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ اَكْثَرَ مِنْ مَنْعٍ وَّاحِدٍ (صَرِيْحَةً) صِفَةُ مُقَدَّمَةٍ اَوْ خَبَرُ كَانَ الْمَحْذُوْفِ (اَوْ ضِمْنِيَّةً يَكُوْنُ بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلَيْهِ) صِفَةُ مُقَدَّمَةٍ اَوْ اَكْثَرَ وَتَذْكِيْرُ الضَّمِيْرِ اِمَّا بِاعْتِبَارِ لَفْظِ الْاَكْثَرِ اَوْ بِتَاوِيْلِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا اَوْ بِالنَّظَرِ اِلٰى اَنَّ الْمُقَدَّمَةَ عِبَارَةٌ عَمَّا يُتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ الدَّلِيْلِ

(جائز) خبرُ قولِه مَنعُ .

وَاِيْرَادُ هٰذَا الْكَلَامِ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ اَنَّهٗ لَايَجُوْزُ لِاَنَّ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةَ لَيْسَتْ بِجزء

وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْمُقَدَّمَةَ جُزْءُ الدَّلِيْلِ وَاِنَّمَا يَجُوْزُ لِاَنَّ الْمُقَدَّمَةَ عَلٰى ما هو

اَعَمُّ مِنْ جُزْءِ الدَّلِيْلِ .(وَمَنْعُ الْمَعْلُوْمِ مُطْلَقًا) اَیْ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ (مكابرة

دُوْنَ) مَنْعِ الْخَفِيِّ اَيِ الْبَدِيْهِيِّ الَّذِيْ فِيْهِ خَفَاءٌ (وَدُوْنَ مَنْعِ مُقَدَّمَةِ التَّنْبِيْه فانه

كُلٌّ وَاحِدٍ مِّنْ مَّنْعِ الْبَدِيْهِيِّ بِمَعْنٰى طَلَبِ التَّنْبِيْهِ عَلَيْهِ وَمَنْعُ مُقَدَّمَةِ التَّنْبِيْه بمعنى

طَلَبِ الدَّلِيْلِ عَلَيْهِ اَوِ التَّنْبِيْهِ عَلَيْهَا (يَجُوْزُ تَجَوُّزًا) لِمَا عَرَفْتَ مِنْ اَنَّ الْمَنْعَ حقيقة

طَلَبُ الدَّلِيْلِ عَلٰى مُقَدَّمَةٍ مُّعَيَّنَةٍ مِّنَ الدَّلِيْلِ وَالْعَلَاقَةُ كَوْنُ كُلٍّ جُزْئِيًّا لِمُطْلَقِ الطلب

ترجمہ مع توضیحات: چوتھی بحث: دلیل کے ایک ایسے مقدمہ معینہ کو یا ایک سے زیادہ (ایسے مقدماتِ مُعینہ) کو منع کرنا جس پر کلام کی بُنیاد ہے جائز ہے (خواہ وہ مقدمہ ممنوعہ) صریحی ہو یا ضمنی۔ اور (جب ایک سے زیادہ مقدماتِ مُعَیّنہ پر منع وارد کی جائے گی تو) اس وقت ایک منع سے زیادہ (منعیں) ہوں گی (ماتن کا قول) صریحۃً (اس کے قول) مقدمۃ کی صفت ہے یا (دوسری ترکیب کے مطابق) کَانَ مَحْذُوْف کی خبر ہے۔ (اور ماتن کا قول) یَکُوْنُ بِنَاءُ الْکَلَامِ علیہ (اس کے قول) مُقَدَّمَۃٍ کی صفت ہے یا (دوسری ترکیب کے مطابق اِس کے قول) اکثر کی صفت ہے اور (یکون میں) ضمیر کا مذکر لانا یا اکثر کے لفظ کے اعتبار سے ہے یا کُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا کی تاویل کے ساتھ ہے یا اس (بات) کی طرف نظر کرنے کے سبب ہے کہ مقدمہ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ الدَّلِيْلِ سے عبارت ہے۔ (یعنی مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ الدَّلِيْلِ میں ما لفظ مذکر ہے تو اس کا لحاظ کرتے ہوئے یَکُوْنُ کو بھی مذکر کے صیغہ سے ذکر کیا گیا ہے تا کہ مقدمہ کی صفت اور اس کی تعریف کے الفاظ میں مُطابقت رہے۔) (ماتن کا قول) جائز اس کے قول مَنْعُ الخ کی

تنبیہ نمبر ۴۳۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۱۶۰ پر شارح کی عبارت فَاِذَا بَطَلَ الدَّلِيْلُ الخ کی تشریح یوں کی ہے، یعنی جب دلیل کا بُطلان ثابت ہوجائے تو مُعلل اس دلیل کے علاوہ کسی اور دلیل کو پیش کرے جس سے اس کا مدعا ثابت ہو۔ اِنْتَهٰى كَلَامُهٗ میں کہتا ہوں کہ یہ تشریح اس بات پر مبنی ہے کہ اس عبارت میں تغیر اور تبدیل سے دلیل میں تغییر اور تبدیل مراد۔ ہے حالانکہ یہ بات مخدوش ہے۔ چنانچہ محشی صاحب حمیدیہ نے اس پر اعتراض وارد کیا ہے اور اس کا جو جواب دیا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں دعوٰی میں تغییر و تبدیل مراد ہے نہ کہ دلیل میں۔ فافهم

ہے۔ اور اس کلام (صَرِيْحَةً اَوْ ضِمْنِيَّةً) کالانا اس وہم کو دور کرنے کیلئے ہے کہ وہ (یعنی مقدمہ ضمنیہ پرمنع وارد کرنا) جائز نہیں کیونکہ یہ مقدمہ (یعنی مقدمہ ضمنیہ) دلیل کا جزء نہیں ہے حالانکہ مشہور یہ ہے کہ مقدمہ دلیل کا جزء (ہوا کرتا) ہے۔ اور (دفعِ وہم کی توضیح یہ ہے کہ) اور (یعنی مقدمہ ضمنیہ پرمنع وارد کرنا) محض اس لئے جائز ہے کہ مقدمہ اس (تعریف کی بنیاد) پر جس کی تفصیل گزر چکی ہے دلیل کے جزء سے عام ہے۔ اور معلوم (بات) کو منع کرنا (یعنی اگر کسی مناظر کو اپنے مَدِّ مُقابل کے دعوٰی یا نقل یا دلیل کی صحت معلوم ہو تو اس پر منع وارد کرنا) مطلقاً یعنی ہر وجہ سے مکابرہ ہے (اس کو) نہیں سنا جائے گا۔ سوائے منعِ خفی کے یعنی وہ بدیہی (امر) جس میں کوئی پوشیدگی ہو (اس پر منع وارد کرنا درست ہے۔) اور سوائے تنبیہ کے مقدمہ کو منع کرنے کے (کہ تنبیہ کے مقدمہ پر منع وارد کرنا بھی درست ہے) کیونکہ وہ یعنی بدیہی کو منع کرنا جو کہ اس (بدیہی) پر تنبیہ طلب کرنے کے معنی میں ہے اور تنبیہ کے مقدمہ کو منع کرنا جو کہ اس (مقدمہ) پر دلیل یا تنبیہ طلب کرنے کے معنی میں ہے (ان دونوں میں سے) ہر ایک مجازاً جائز ہے۔ اس لئے کہ آپ نے (ماقبل میں) پہچان لیا کہ منع حقیقۃً دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنے (کو کہتے ہیں) (اور یہاں یہ بات نہیں ہے جیسا کہ ہم شرح میں اس کو واضح کریں گے۔ لہٰذا ان دونوں صورتوں پر منع کا اطلاق مجازاً ہوگا) اور حقیقت ومجاز میں) علاقہ ءِ (تشبیہ) (منع کی حقیقی صورت اور ان دونوں صورتوں میں سے) ہر ایک کا مطلق طلب کیلئے جزئی ہونا ہے۔

شرح: دلیل کے مُقدمات پرمنع وارد کرنے کا قاعدہ

فاضل ماتن رحمہ اللہ نے اس عبارت میں یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ دلیل کے ایسے مقدمہ معینہ پرمنع وارد کرنا جس پر کلام کی بنیاد ہے بہرصورت جائز ہے خواہ ایک مقدمہ پرمنع وارد کی جائے یا ایک سے زیادہ مُقدمات پر اور خواہ وہ مقدمہ جس پرمنع وارد کررہے ہیں صریحی ہو یا ضمنی۔ مقدمہ صریحی تو وہ ہوتا ہے جو دلیل کا جزء ہو مثلاً صغرٰی یا کبرٰی ہو اور مقدمہ ضمنی وہ ہوتا ہے جو دلیل کا جزء تو نہ ہو لیکن دلیل کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہو۔ مثلاً کسی نے دعوٰی کیا کہ اَلتَّحَافُلُ بِالْمِيْلَادِ لَيْسَ بِبِدْعَةٍ شَرْعِيَّةٍ (محفلِ میلاد منعقد کرنا بدعتِ شرعیہ نہیں ہے۔) پھر یوں دلیل دی لِاَنَّ

اَلْبِدْعَةَ الشَّرْعِيَّةَ هِيَ الَّتِيْ تُرَاغِمُ السُّنَّةَ الثَّابِتَةَ (کیونکہ بدعت شرعیہ تو وہی ہے جو سنت ثابتہ کورد کرے) وَالتَّحَافُلُ بِالْمِيْلَادِ لَيْسَ بِمُرَاغِمِ السُّنَّةِ الثَّابِتَةِ (اور محفل میلاد منعقد کرنا سنت ثابتہ کورد کرنے والا نہیں ہے۔) تو اس دلیل میں بدعت شرعیہ کی تعریف کے ضمن میں دو دعوے ہیں کہ یہ معرف کی جنس ہے اور یہ اس کی فصل۔ یہ ضمنی دعوے مقدمات ضمنیہ ہیں کیونکہ دلیل کے جزء تو نہیں ہیں لیکن دلیل کی صحت ان پر موقوف ہے۔

متن کی عبارت کا ترکیبی حل

متن کی یہ عبارت مُغلق ہے۔ اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا ترکیبی حل بیان فرمایا ہے۔ متن کی مغلق عبارت یہ ہے مَنْعُ مُقَدِّمَةٍ مُعَيَّنَةٍ مِنَ الدَّلِيْلِ اَوْ اَكْثَرَ صَرِيْحَةً اَوْ ضِمْنِيَّةً يَكُوْنُ بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلَيْهِ جَائِزٌ شارح علاّمہ نے فرمایا کہ اس عبارت میں صَرِيْحَةً یا تو مُقَدِّمَةٍ کی صفت ہے یا کان محذوف کی خبر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ضِمْنِيَّةً کا عطف صَرِيْحَةً پر ہے اور مقدمۃ کی ایک صفت واحدۃ بھی محذوف ہے پس اَكْثَرُ کے بعد یہ عبارت محذوف ہوگی "مِنْ مُقَدِّمَةٍ وَّاحِدَةٍ". اس پر دلیل یہ ہے کہ اَكْثَرُ اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور اسم تفضیل کا استعمال یا الف لام کے ساتھ ہوتا ہے یا اضافت کے ساتھ یا مِن کے ساتھ۔ یہاں الف لام کے ساتھ اس کا استعمال نہیں ہوا اور اضافت کے ساتھ بھی مناسب نہیں لہٰذا مِن کے ساتھ مُتعین ہوگیا پس پہلی ترکیب کے مطابق جب صریحۃ کو مقدمۃ کی صفت قرار دیا جائے گا تو تقدیرِ عبارت یوں ہوگی۔ مَنْعُ مُقَدِّمَةٍ وَّاحِدَةٍ مُّعَيَّنَةٍ صَرِيْحَةً اَوْ ضِمْنِيَّةً مِّنَ الدَّلِيْلِ اَوْ اَكْثَرَ مِنْ مُقَدِّمَةٍ وَّاحِدَةٍ يَكُوْنُ بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلَيْهِ جَائِزٌ۔ اور دوسری ترکیب کے مطابق جب صریحۃ کو کان محذوف کی خبر قرار دیا جائے گا تو تقدیرِ عبارت یوں ہوگی۔ مَنْعُ مُقَدِّمَةٍ وَّاحِدَةٍ مُّعَيَّنَةٍ مِّنَ الدَّلِيْلِ اَوْ اَكْثَرَ مِنْ مُقَدِّمَةٍ وَّاحِدَةٍ سَوَاءٌ كَانَتْ صَرِيْحَةً اَوْ ضِمْنِيَّةً يَكُوْنُ بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلَيْهِ جَائِزٌ شارح علاّمہ فرماتے ہیں کہ يَكُوْنُ بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلَيْهِ کی بھی دو ترکیبیں ہیں ایک ترکیب کے مطابق یہ مُقَدَّمَہ کی صفت ہے اور دوسری ترکیب کے مطابق اکثر کی صفت ہے اور ماتن کا قول بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلَيْهِ تک مُبتدا ہے اور جَائِزٌ اس کی خبر ہے۔

ایک سوال کا جواب

شارح علیہ الرحمۃ نے یَکُوْنُ بِنَاءُ الْکَلَامِ الخ کے بارے میں فرمایا کہ یہ یا تو مقدمۃ کی صفت
یا اکثر کی۔ اس پر سوال ہوتا تھا کہ موصوف اور صفت میں تذکیر و تانیث کے لحاظ سے مطابقت
ہوتی ہے تو جب یَکُوْنُ بِنَاءُ الْکَلَامِ عَلَیْہِ کو مقدمۃ کی صفت بنایا جائے تو موصوف اور صفت میں
مطابقت کیسے ہوگی جبکہ موصوف (مقدمۃ) مؤنث ہے اور صفت یَکُوْنُ مذکر؟۔ اس سوال کا جواب
شارح علیہ الرحمۃ نے اپنے قول وَتَذْکِیْرُ الضَّمِیْرِ سے دیا ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ جب یَکُوْنُ
بِنَاءُ الْکَلَامِ عَلَیْہِ کو اَکْثَرُ کی صفت قرار دیا جائے تو اس صورت میں بات بالکل واضح ہوگی۔
کیونکہ اکثر کا لفظ مذکر ہے تو اَکْثَرُ کے لفظ کے اعتبار سے یَکُوْنُ استعمال کیا گیا۔ اور جب یَکُوْنُ بِنَاءُ
الْکَلَامِ عَلَیْہِ کو مقدمۃ کی صفت قرار دیا جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ کُلُّ
وَاحِدٍ مِّنْہُمَا کی تاویل کے ساتھ مذکر کی ضمیر لائی گئی یعنی مذکر کا صیغہ یکون استعمال کیا گیا۔ مطلب
یہ ہے کہ یَکُوْنُ بِنَاءُ الْکَلَامِ عَلَیْہِ کو مقدمۃ کی صفت بھی بنایا جاسکتا ہے اور اکثر کی صفت بھی۔
تو جب ان دونوں کے بیک وقت موصوف ہونے کا اعتبار کیا جائے تو ان کا مجموعہ مؤنث نہیں رہے گا
لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف مذکر کی ضمیر لوٹانا درست ہوگی، کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْہُمَا کی تاویل
کے ساتھ مذکر کی ضمیر لانے کا یہی معنیٰ ہے۔ یا یہ کہا جائے گا کہ مقدمہ سے مراد ہے ''مَایَتَوَقَّفُ عَلَیْہِ
صِحَّۃُ الدَّلِیْلِ ''اس میں ما لفظاً مذکر ہے تو ما کے لفظ کو دیکھتے ہوئے یکون کو بھی مذکر کے صیغہ
سے ذکر کیا گیا تا کہ مقدمہ کی صفت اور اس کی تعریف کے الفاظ میں مطابقت رہے۔

ایک وہم کا ازالہ

سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب تم نے خود کہا کہ فاضل ماتن کا قول یَکُوْنُ بِنَاءُ الْکَلَامِ عَلَیْہِ ان
کے قول مُقَدِّمَۃٌ یا اَکْثَرُ کی صفت ہے تو فاضل ماتن کو چاہئے تھا کہ یَکُوْنُ بِنَاءُ الْکَلَامِ عَلَیْہِ کو
اَکْثَرُ کے بعد لکھتے تا کہ موصوف وصفت کے درمیان فاصلہ نہ ہوتا۔ تو پھر فاضل ماتن نے موصوف
وصفت کے درمیان صریحۃ او ضمنیۃ کا فاصلہ لا کر خواہ مخواہ عبارت کو کیوں مغلق بنا دیا؟۔ وَاِیْرَادُ
مِثَالِ الْکَلَامِ سے شارح علامہ اس سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ توضیح جواب یہ ہے کہ فاضل ماتن

نے موصوف صفت کے درمیان صَرِیْحَۃً اَوْ ضِمْنِیَّۃً کا فاصلہ بغیر کسی وجہ کے خوامخواہ نہیں کہ ان پر یہ اعتراض ہو کہ انہوں نے خواہ مخواہ عبارت کو مغلق بنادیا۔ بلکہ وہ ایک وہم کو دور کر... یہ کلام (یعنی صَرِیْحَۃً اَوْ ضِمْنِیَّۃً کو) لائے ہیں۔ کسی وہم کرنے والے نے وہم کیا تھا ضمنیہ پر منع وارد کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اپنے وہم پر دلیل یہ دی کہ مقدمہ ضمنیہ دلیل کا جزء ... ہوتا اور مشہور یہ ہے کہ مقدمہ دلیل کا جزء ہوا کرتا ہے لہٰذا مقدمہ ضمنیہ دراصل مقدمہ ہی نہیں جب یہ مقدمہ نہیں تو منع کی تعریف اس کو شامل نہ ہوگی۔ کیونکہ منع مقدمہ پر ہی وارد کی جاتی ہے مقدمہ ضمنیہ پر منع وارد کرنا جائز نہیں ہوگا۔ فاضل ماتن نے صَرِیْحَۃً اَوْ ضِمْنِیَّۃً کو تحریر کرکے یہ واضح کردیا کہ وہم کرنے والے کا یہ وہم کرنا کہ مقدمہ صرف دلیل کا جزء ہوتا ہے، صحیح نہیں ہے کیونکہ مقدمہ کی تعریف سے ظاہر ہے کہ مقدمہ صرف دلیل کے جزء کو نہیں کہتے بلکہ یہ دلیل کے جزء سے عام ہے۔ اس لئے کہ مقدمہ کی تعریف ہے مَا یَتَوَقَّفُ عَلَیْہِ صِحَّۃُ الدَّلِیْلِ (مقدمہ اس کو کہتے ہیں جس پر دلیل کا صحیح ہونا موقوف ہو۔) تو جس طرح مقدمہ صریحہ پر دلیل کا صحیح ہونا موقوف ہوتا ہے اسی طرح مقدمہ ضمنیہ پر بھی دلیل کا صحیح ہونا موقوف ہوتا ہے کَمَا اَوْضَحْنَاہُ بِالْمِثَالِ. لہٰذا مقدمہ کی تعریف مقدمہ ضمنیہ کو بھی شامل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مقدمہ ضمنیہ دراصل مقدمہ ہی ہے اور منع کی تعریف اس کو شامل ہے لہٰذا اس پر منع وارد کرنا جائز ہے۔

مَعلُوم بات پر منع وارد کرنے کا حکم اور عبارت کی توضیح

فاضل ماتن رحمہ اللہ نے اس عبارت میں معلوم بات پر منع وارد کرنے کا حکم بیان فرمایا۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ اگر کسی مناظر کو اپنے مدِّ مُقابل کے دعوٰی یا نقل یا دلیل کی صحت معلوم ہو تو اس کیلئے جائز نہیں کہ اس پر منع وارد کرے۔ ایسی صورت میں اس کا منع وارد کرنا مطلقاً یعنی ہر وجہ سے مکابرہ ہوگا جس کو بالکل نہیں سنا جائے گا۔ لیکن دلیل پر منع وارد کرنا مکابرہ اس وقت ہوگا جب وہ دلیل نظری ہو اور اسے معلوم ہو کہ یہ دلیل صحیح ہے۔ یا وہ دلیل بدیہی اولی ہو جس پر محض توجہ کرنے سے ہی یقین حاصل ہو جاتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں دلیل پر منع وارد کرنا مکابرہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس دلیل کو صحیح ثابت کرانا مطلوب تھا جس کی غرض سے منع وارد کیا جاتا اس کا صحیح ہونا اسے معلوم ہے لہٰذا جاننے کے باوجود اس کا منع وارد کرنا بلاوجہ محض سینہ زوری ہے اس

ماتن علیہ الرحمۃ نے اس کو مکابرہ کہا ہے۔ البتہ اگر اس کے مَدِّ مُقابِل کی دلیل بدیہی خفی (یعنی بدیہی غیر اولی) ہو جس میں کچھ پوشیدگی ہوتی ہے اور حصولِ یقین کیلئے محض توجہ کافی نہیں ہوتی بلکہ طلبِ تنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یا مَدِّ مُقابِل نے تنبیہ کی ہے اور اس کی تنبیہ کا کوئی مقدمہ نظری مجہول ہے جس پر طلبِ دلیل کی ضرورت ہے۔ یا اس کا کوئی مقدمہ بدیہی خفی (بدیہی غیر اولی) ہے جس پر طلبِ تنبیہ کی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں مَدِّ مُقابِل کی اس دلیل اور تنبیہ پر مجازاً منع وارد کرنا جائز ہے۔ یعنی اس دلیل اور تنبیہ پر جو منع وارد کی جائے گی اس کو سنا جائے گا لیکن اس کو حقیقۃً منع نہیں کہیں گے بلکہ مجازاً منع کہیں گے۔ کیونکہ آپ نے گزشتہ ابحاث میں جان لیا کہ منع حقیقۃً دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں اور یہاں دونوں صورتوں میں دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنا نہیں ہے۔ کیونکہ جب مَدِّ مُقابِل کی دلیل بدیہی غیر اولی ہو تو اس پر منع وارد کرنے کا معنیٰ ہے "اس بدیہی غیر اولی پر تنبیہ طلب کرنا" اور جب مَدِّ مُقابِل نے تنبیہ کی ہو اور اس کے کسی مقدمہ پر منع وارد کرنا ہو تو اس پر منع وارد کرنے کا معنیٰ ہوگا "تنبیہ کے اس مقدمہ پر دلیل یا تنبیہ طلب کرنا" تو ان دونوں صورتوں میں دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنا نہ ہوا۔ بلکہ پہلی صورت میں بدیہی غیر اولی پر تنبیہ طلب کرنا ہے اور دوسری صورت میں تنبیہ کے مقدمہ پر دلیل یا تنبیہ طلب کرنا ہے پس ان دونوں صورتوں پر منع کی تعریف صادق نہیں آتی۔ لہٰذا ان دونوں صورتوں کو حقیقۃً منع نہیں کہہ سکتے ہاں مجازاً منع کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ جس طرح منع کی حقیقی صورت (دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنا) میں طلب کا معنیٰ پایا جاتا ہے اسی طرح ان دونوں

تنبیہ نمبر ۴۴۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۱۶۱ پر شارح کی عبارت وَاِیْرَادُ هٰذَا الْکَلَامِ اَلَخ کے ترجمہ و شرح میں لکھا ہے۔ اور اس کلام کو لانا اس وہم کو دور کرنے کیلئے ہے کہ (یہ منع) جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مقدمہ (بعض دفعہ) دلیل کا جزء نہیں ہوتا (بلکہ اس کی شرط یا قید ہوتا ہے یا مقدمہ ضمناً ہوتا ہے) اور مشہور یہ ہے کہ بے شک مقدمہ دلیل کا جزء ہوتا ہے۔ اھ میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور کی قوسین والی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ وہم کرنے والے نے یہ وہم کیا کہ مطلقاً منع وارد کرنا جائز نہیں ہے فاضل ماتن علیہ الرحمۃ اس وہم کے دفعیہ کیلئے یہ کلام لائے ہیں۔ حالانکہ شارح علامہ کی مراد یہ نہیں ہے بلکہ شارح علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کسی وہم کرنے والے نے یہ وہم کیا تھا کہ مقدمہ ضمنیہ پر منع وارد کرنا جائز نہیں ہے فاضل ماتن علیہ الرحمۃ اسی وہم کو دور کرنے کیلئے یہ کلام لائے ہیں چنانچہ شارح علامہ کا قول لِاَنَّ تِلْکَ الْمُقَدَّمَۃَ اِلٰی پر روشن قرینہ ہے کیونکہ تلک سے مقدمہ ضمنیہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اس لئے کہ دلیل کا جزء صرف وہی نہیں ہوتا۔ فَافْهَمْ

صورتوں میں بھی طلب کا معنٰی پایا جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مطلق طلب کلی ہے اور جس طرح حقیقی صورت مطلق طلب کی ایک جزئی اور فرد ہے اسی طرح مذکورہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک مطلق طلب کی جزئی اور فرد ہے یہی حقیقت ومجاز میں (یعنی منع کی حقیقی صورت اور ان دونوں مجازی صورتوں میں) علاقہ ءِ تشبیہ ہے جس کی وجہ سے ان تینوں صورتوں پر منع کا لفظ بولنا درست ہو رہا ہے۔ واضح رہے کہ علاقہ ءِ تشبیہ سے مراد دو یا دو سے زیادہ چیزوں میں ایسا معنوی رابطہ اور تعلق ہے جس کی وجہ سے ان سب پر ایک لفظ بولنا درست قرار پائے۔ جیسے زید بہادر آدمی ہو تو وصف بہادری اور معنی بہادری میں شیر کے ساتھ اس کا تعلق ہوگا لہٰذا لفظ اسد جس طرح شیر پر بولا جاتا ہے اسی طرح زید پر بولنا بھی درست ہوگا پس زَیْدٌ اَسَدٌ (زید شیر ہے) کہنا صحیح ہوگا۔

سوال: تنبیہ کے مقدمہ پر کب دلیل طلب کی جاتی ہے اور کب تنبیہ مثال سے واضح کریں؟

جواب: جب تنبیہ کا مقدمہ نظری مجہول ہو تو اس پر دلیل طلب کی جاتی ہے اور جب بدیہی غیر اولی ہو تو اس پر تنبیہ طلب کی جاتی ہے۔ مثلاً اہلسنت مُناظر نے دعوٰی کیا کہ خاتم النبیین کا معنیٰ اصلی نبی کرنا کفر ہے۔ اس کے مدِ مقابل قادیانی نے کہا: کس تنبیہ سے کہتے ہو۔ تو اہلسنت مناظر نے جواب دیا اس لئے کہ یہ اجماعِ اُمت کا انکار ہے اور اجماعِ اُمت کا انکار کُفر ہے۔ اب اس تنبیہ میں دو مقدمے ہیں (۱) یہ اجماعِ امت کا انکار ہے (۲) اجماعِ امت کا انکار کُفر ہے۔ ان میں سے پہلا مُقدمہ بدیہی خفی (یعنی بدیہی غیر اولی) ہے اور دوسرا مقدمہ خصم (قادیانی) کے نزدیک نظری مجہول ہے۔ پس اگر وہ پہلے مقدمہ پر منع وارد کرتے ہوئے کہے کہ ہم نہیں مانتے کہ یہ اجماعِ اُمت کا انکار ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ اُمت کا ایک گروہ اس کا مُخالف ہو" تو یہ تنبیہ کے اس مقدمہ پر تنبیہ طلب کرنے کے معنیٰ میں ہوگا اس لئے اس کو مجازاً منع کہیں گے اور یہ منع قابلِ سماعت ہے۔ لہٰذا اب اہلسنت مُناظر کی ذمہ داری ہے کہ اس منع کے جواب میں قادیانی مدِّ مُقابل کو تنبیہ کرتے ہوئے کہے کہ دیکھو! دورِ صحابہ سے لے کر چودھویں صدی تک کوئی ایسا گروہ نہ ہوا جس نے خاتم النبیین

تنبیہ نمبر ۴۵۔ مُعاصر مذکور نے صفحہ ۱۶۲ پر فاضل ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت فَـاِنَّـہُمَا کا ترجمہ یوں کیا ہے "پس بے شک" میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ درست نہیں ہے کیونکہ یہاں فاء تعقیب کیلئے نہیں بلکہ تعلیل کیلئے ہے اس لئے کہ فاضل ماتن نے دُوْنَ مَنْعِ الْخَفِیِّ الخ سے جن دو صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے فَاِنَّہُمَا سے اس استثناء کی عِلّت بیان کررہے ہیں، لہٰذا اس کا ترجمہ تعلیل والا "کیونکہ" کیا جائے گا۔

ملی نبی کیا ہو بلکہ سب اس کا معنٰی آخری نبی کرتے آئے، لہٰذا اجماع منعقد ہو گیا۔ اب مدی میں کسی نو پید گروہ کا یہ معنی گھڑنا یقیناً اجماع اُمت کا انکار ہے جیسا کہ کسی ادنیٰ سمجھ رکھنے والے پر مخفی نہیں ہے۔ اور اگر خصم (قادیانی) اہلسنت مناظر کی تنبیہ کے دوسرے مقدمہ پر منع وارد کرتے ہوئے کہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اجماع اُمت کا انکار کفر ہے۔ یہ کیوں جائز نہیں کہ اجماع اُمت دلیلِ شرعی نہ ہو پس اس کا انکار کفر نہ ہو۔ تو یہ تنبیہ کے اس مُقدمہ پر دلیل طلب کرنے کے معنی میں ہوگا کیونکہ خصم (قادیانی) کے نزدیک یہ مقدمہ نظری مجہول ہے۔ اس لئے اس کو بھی منع کہیں گے اور یہ منع بھی قابلِ سماعت ہے۔ لہٰذا اب اہلسنت مُناظر کی ذمہ داری ہے کہ اس منع کے جواب میں قادیانی (خصم) کو دلیل دیتے ہوئے کہے کہ اجماعِ اُمت کا دلیلِ شرعی ہونا قرآن وحدیث کے نصوص سے ثابت ہے۔ جن میں سے ایک نص یہ ہے کہ ارشادِ الٰہی ہے۔

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَاتَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ط وَسَاءَ تْ مَصِيْرًا ط

ترجمہ: اور جو رسول کا خلاف کرے بعد اس کے کہ حق کا راستہ اس پر کھل چکا اور مسلمانوں کی راہ سے جدا راہ چلے۔ ہم اسے اس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اسے دوزخ میں داخل کریں گے اور کیا ہی بری جگہ ہے پلٹنے کی۔ (سورۃ نساء آیت نمبر ۱۱۵)

اس آیت سے صاف معلوم ہوا کہ مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر جدا راہ چلنا جہنم میں جانے کا سبب ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ مسلمانوں کے راستے کی اتباع ضروری ہے اور اسی کو اجماع امت کی اتباع کہتے ہیں۔ پس واضح ہوا کہ اجماعِ امت دلیل شرعی یقینی اور قطعی ہے لہٰذا اس کا انکار کفر ہے۔

(وَمَنْعُ الْمُقَدَّمَةِ مُرَتَّبًا فِي الذِّكْرِ (عَلٰى مَنْعِ مُقَدَّمَةٍ اُخْرٰى عَلٰى تَقْدِيْرِ التَّسْلِيْمِ) اَىْ تَسْلِيْمِ الْمُقَدَّمَةِ الْاُخْرٰى سَوَاءٌ كَانَ يُمْنَعُ الْمُقَدَّمَةُ الْمُتَقَدِّمَةُ اَوَّلًا وَالْمُتَاَخِّرَةُ ثَانِيًا اَوْبِالْعَكْسِ (سَوَاءٌ كَانَ الْمَنْعُ) الْمَذْكُوْرُ (فِي التَّرْدِيْدَاتِ) كَمَا اِذَا قَالَ الْمُعَلِّلُ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا اَوْ ذٰلِكَ فَاِنْ كَانَ هٰذَا فَكَذَا وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ فَكَذٰلِكَ فَيَقُوْلُ السَّائِلُ لَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ اِنْ كَانَ هٰذَا فَكَذَا وَاِنْ سَلَّمْنَاهُ فَلَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ اِنْ كَانَ ذَالِكَ فَكَذٰلِكَ اَوْ يَقُوْلُ بِالْعَكْسِ بِاَنْ يَّقُوْلَ لَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ اِنْ كَانَ ذٰلِكَ فَكَذٰلِكَ وَاِنْ سُلِّمَ فَلَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ اِنْ كَانَ هٰذَا فَكَذَا (اَوْلَا يَكُوْنُ فِيْهَا) كَمَا قِيْلَ الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ

مُتَغَیِّرٌ حَادِثٌ فَیَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْعَالَمَ مُتَغَیِّرٌ وَاِنْ سَلَّمْنَا ذٰلِکَ لٰکِنْ لَا نُسَلِّمُ
کُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ اَوْ یَقُوْلُ بِالْعَکْسِ وَلٰکِنَّ کَوْنَ ذٰلِکَ الْمَنْعِ عَلٰی تَقْدِیْرِ التَّسْلِیْمِ
قَدْ یَکُوْنُ بِطَرِیْقِ الْوُجُوْبِ کَمَا اِذَا کَانَ الْمَنْعُ الثَّانِیْ مَبْنِیًّا عَلٰی تَقْدِیْرِ التَّسْلِیْمِ کَمَا
اِذَا قَالَ التَّغَیُّرُ فِی الْعَالَمِ مَوْجُوْدٌ فَلَا بُدَّ مِنْ حُدُوْثِهٖ فَیَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّغَیُّرَ فِی
الْعَالَمِ مَوْجُوْدٌ وَاِنْ سَلَّمْنَا ذٰلِکَ لٰکِنْ لَا نُسَلِّمُ کَوْنَهٗ ضَرُوْرِیَّ الْحُدُوْثِ عَلٰی ذٰلِکَ
التَّقْدِیْرِ فَالْمَنْعُ الثَّانِیْ مَبْنِیٌّ عَلٰی تَقْدِیْرِ تَسْلِیْمِ الْاُوْلٰی وَاِلَّا لَمْ یَتَوَجَّهْ کَمَا
لَا یَخْفٰی وَقَدْ یَکُوْنُ بِطَرِیْقِ الْاِسْتِحْسَانِ وَهُوَ اِذَا لَمْ یَکُنِ الْمَنْعُ مَبْنِیًّا کَمَا سَلَفَ
مِثَالُهٗ وَهٰذَا مَعْنٰی قَوْلِهٖ قُدِّسَ سِرُّهٗ (عَلٰی تَفَاوُتٍ) اَیْ کَائِنٍ عَلَیْهِ وَبِمَا ذَکَرْنَا مِنْ
مَعْنَی الْکَلَامِ ظَهَرَ اَنَّ قَوْلَهٗ مَنْعُ الْمُقَدِّمَةِ مُبْتَدَأٌ وَقَوْلُهٗ عَلٰی مَنْعٍ ظَرْفٌ مُسْتَقَرٌّ حَالٌ
مِنْهُ وَقَوْلُهٗ عَلٰی تَقْدِیْرِ التَّسْلِیْمِ حَالٌ مُتَدَاخِلَةٌ وَقَوْلُهٗ عَلٰی تَفَاوُتٍ خَبَرُهٗ فَافْهَمْ
هٰذَا الْکَلَامَ فَاِنَّهٗ مِنْ مَزَالِّ الْاَقْدَامِ ط

ترجمہ مع توضیحات: اور مُقدمہ کومنع کرنا ذکر میں دوسرے مُقدمہ کوتسلیم کرنے کی تقدیر پر منع کرنے پر مُرتب ہے۔ برابر ہے کہ پہلے مقدمہ کو پہلے منع کیا جائے اور پچھلے کو بعد میں یا (اس کے) برعکس۔ (عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جب مانع نے ایک مقدمہ پر منع وارد کی اور اب دوسرے مقدمہ پر منع وارد کرنا چاہتا ہے تو دوسرے مقدمہ پر منع وارد کرنا پہلے مقدمہ کوتسلیم کرنے کی تقدیر پر ہوگا۔ خواہ مانع پہلے دلیل کے پہلے مقدمہ پر منع وارد کرے یا دلیل کے پچھلے مقدمہ پر۔) برابر ہے کہ منع مذکور تردیدات میں ہو (یعنی ایسے کلاموں میں جو کلمہ اَو کے ساتھ دو جزؤں پر مشتمل ہوتے ہیں) جیسا کہ جب مُعلل کہے کہ (دو حال سے) خالی نہیں یا یہ ہوگا یا وہ پس اگر یہ ہو تو اس طرح ہے اور اگر وہ ہو تو اس طرح ہے۔ تو (اس کے جواب میں) سائل کہے کہ ہم نہیں مانتے کہ اگر یہ ہو تو اس طرح ہے اور اگر ہم اس کو تسلیم کرلیں تو ہم یہ نہیں مانتے کہ اگر وہ ہو تو اس طرح ہے۔ یا (اس کے) برعکس کہے۔ بایں طور کہ کہے ہم نہیں مانتے کہ اگر وہ ہو تو اس طرح ہے اور اگر (اس کو) تسلیم کرلیا جائے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اگر یہ ہو تو اس طرح ہے۔ یا وہ (منع) ان (تردیدات) میں نہ ہو۔ جیسا کہ کہا جائے کہ جہاں متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے۔) پس معلوم ہوا کہ جہاں حادث ہے۔) تو (سائل اس کے جواب میں) کہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ

جہان متغیر ہے اور اگر ہم اس کو تسلیم کر لیں تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ہر متغیر حادث ہے یا (اس کے)
برعکس کہے اور لیکن اس منع کا تسلیم کرنے کی تقدیر پر ہونا کبھی واجب ہونے کے طریقے پر ہوتا ہے۔
جیسا کہ جب منع ثانی تسلیم کرنے کی تقدیر پر مبنی ہو (یعنی منع ثانی کی بنیاد پہلے مقدمہ کو تسلیم کرنے کی
تقدیر پر رکھی گئی ہو۔) جس طرح کہ جب (مُعلل) کہے کہ تغیر جہان میں موجود ہے پس اس
کا حادث ہونا ضروری ہے۔ تو (اس کے جواب میں سائل) کہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تغیر جہان میں
موجود ہے اور اگر ہم اس کو مان لیں تو ہم اس (جہان) کا اس (متغیر ہونے کی) تقدیر پر ضروری
الحدوث ہونا تسلیم نہیں کرتے تو (اس صورت میں) منع ثانی پہلے (مقدمہ) کو تسلیم کرنے کی
تقدیر پر مبنی ہے (یعنی منع ثانی کی بنیاد پہلے مقدمہ کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر رکھی گئی ہے۔) ورنہ
وہ (منع ثانی) متوجہ ہی نہیں ہوسکتی (یعنی وارد ہی نہیں ہوسکتی) جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔ اور کبھی (ایک
مقدمہ پر منع وارد کرنا دوسرے مقدمہ کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر بطور وجوب نہیں ہوتا بلکہ) مستحسن
اور اچھا ہونے کے طریقے پر ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت (ہوتا ہے) جب منع (ثانی دلیل کے پہلے
مقدمہ کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر) مبنی نہ ہو۔ جیسا کہ اس کی مثال (ابھی) گزری ہے۔ اور مصنف
قدس سرہ کے قول عَلٰی تَفَاوُتٍ کا یہی معنیٰ ہے (جو ہم نے بیان کیا ہے) یعنی (دلیل کے ایک
مقدمہ پر منع وارد کرنا دوسرے مقدمہ کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر) اس (تفاوت) پر ہونے والا ہے
(کہ کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی مستحسن) اور (مصنف قدس سرہ کے) کلام کا جو معنیٰ ہم نے
ذکر کیا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ مصنف رحمہ اللہ کا قول مَنْعُ الْمُقَدَّمَةِ مُبتدا ہے اور اس کا قول عَلٰی
مَنْعٍ ظرف مستقر ہے جو کہ اس (مبتدا) سے حال ہے اور اس کا قول عَلٰی تَقْدِیْرِ التَّسْلِیْمِ حالِ
متداخلہ ہے اور اس کا قول عَلٰی تَفَاوُتٍ اس (مبتدا) کی خبر ہے۔ پس اس کلام کو سمجھ لے
کیونکہ یہ (مقام) قدموں کے پھسلنے کی جگہوں میں سے ہے۔

شرح: دلیل کے دونوں مقدموں پر منع وارد کرنے کا قاعدہ اور اس کی جدید مثالیں

اس عبارت میں دلیل کے دونوں مقدموں پر منع وارد کرنے کا قاعدہ بیان کیا گیا ہے جس
کا حاصل یہ ہے کہ جب مانع نے دلیل کے ایک مقدمہ پر منع وارد کی اور اب دوسرے مقدمہ پر منع
وارد کرنا چاہتا ہے تو دلیل کے اس دوسرے مقدمہ پر منع وارد کرنا اس کے پہلے منع کردہ مقدمہ کو تسلیم

کرنے کی تقدیر پر ہوگا خواہ مانع پہلے دلیل کے پہلے مقدمہ پر منع وارد کرے یا دلیل کے پچھلے مقدمہ پر۔ غرضیکہ جس مقدمہ پر منع وارد کر چکا ہے اس کو چھوڑ کر دوسرے مقدمہ پر منع وارد کرے پہلے منع کردہ مقدمہ کو مانا ہوا فرض کر لے خواہ یہ منع تردیدات میں ہو یا سادے کلاموں میں۔ صورت یہ ہوگی کہ تردیدات سے مراد ایسے کلام ہیں جو کلمہ [illegible] کے ساتھ دو جزؤں پر مشتمل ہوں۔

تردیدات کی مثالوں میں سے ایک جدید مثال یہ ہے کہ مُعَلِّل کہے کہ دو حال سے خالی نہیں یا تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ظاہری پیدائش سے پہلے آپ موجود تھے یا نہ۔ اگر آپ کو موجود مانا جائے تو آپ کی حقیقت نور ہوگی کہ آپ پہلے نور کی شکل میں موجود تھے اب بشری لباس پہن کر دنیا میں تشریف لائے۔ اور اگر آپ کو موجود نہ مانا جائے تو کئی نصوص کا مطلب واضح نہیں ہوگا مثلاً صحیح مسلم شریف ج ۱ صفحہ ۱۹۹ میں ہے اُرْسِلْتُ اِلَی الْخَلْقِ کَافَّۃً ط مجھے تمام مخلوق کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا ہے۔ اور مشکوٰۃ شریف صفحہ ۵۱۳ میں ہے کُنْتُ نَبِیًّا وَّآدَمُ بَیْنَ الرُّوْحِ وَالْجَسَدِ ط میں اس وقت (بھی) نبی تھا جبکہ آدم علیہ السلام روح اور جسم کے درمیان تھے۔ کیونکہ یہ تو معلوم ہے کہ آپ کی ظاہری پیدائش سے پہلے بھی مخلوق تھی تو اگر آپ موجود ہی نہ تھے تو آپ کو اس مخلوق کی طرف بھیجے جانے کا کیا مطلب ہوگا؟۔ ایسے ہی نبی ہونا ایک صفت ہے اور صفت کا وجود موصوف کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ پس اگر آدم علیہ السلام کے دنیا میں آنے سے پہلے آپ کو موجود ہی نہ مانا جائے تو آپ کے اس وقت نبی ہونے کا کیا معنیٰ ہوگا؟۔ جب آدم علیہ السلام روح اور جسم کے درمیان تھے خُلاصہ یہ کہ اگر حضور ﷺ کی ذات ہی موجود نہ تھی تو آپ کے نبی ہونے اور آپ کو تمام مخلوق کی طرف رسول بنا کر بھیجے جانے کا کیا معنیٰ؟ جبکہ نبی اور رسول کا کام مخلوق تک پیغامِ الٰہی اور فیضِ الٰہی پہنچانا ہوتا ہے جو اس کے وجود کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ تو سائل اس پر منع وارد کرتے ہوئے کہے کہ ہم نہیں مانتے کہ اگر آپ کو موجود مانا جائے تو آپ کی حقیقت نور ہوگی۔ اور اگر اس کو تسلیم کر بھی لیں تو ہم یہ نہیں مانتے کہ اگر آپ کو موجود نہ مانیں تو کئی نُصوص کا مطلب واضح نہیں ہوگا۔ یا سائل اس منع کے برعکس یوں منع وارد کرے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر آپ کی ظاہری پیدائش سے پہلے آپ کو موجود نہ مانیں تو کئی نُصوص کا مطلب واضح نہیں ہوگا۔ اور اگر اس کو تسلیم کر بھی لیں تو ہم یہ نہیں مانتے کہ اگر آپ کو موجود مانا جائے تو آپ کی حقیقت نور ہوگی۔

جب یہ منع تردیدات میں نہ ہو بلکہ سادے کلاموں میں ہو تو اس کی ایک مثال وہی ہے

جو شارح علیہ الرحمۃ نے پیش کی ہے۔جس کو مکمل وضاحت کے ساتھ ترجمہ میں لکھ دیا گیا ہے۔اور ایک جدید مثال یہ ہے کہ مُعلل کہے کہ محفلِ میلاد منعقد کرنا بدعت ہے اور بدعت گمراہی ہے لٰہذا نتیجہ یہ نکلا کہ محفلِ میلاد منعقد کرنا گمراہی ہے۔تو اس کے جواب میں سائل کہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ محفلِ میلاد منعقد کرنا بدعت ہے اور اگر (بالفرض) ہم اس کو تسلیم کر بھی لیں تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ہر بدعت گمراہی ہے۔

(فائدہ) منع کی یہ تقریر جمہور عُلماءِ اہلسنت کے مسلک پر ہے کہ وہ حدیث کُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ کو عَامٌ مَخْصُوصٌ مِنْهُ الْبَعْضُ قرار دیتے ہیں اور ہر بدعت کو گمراہی نہیں قرار دیتے بلکہ اس کی دو قسمیں کرتے ہیں (۱) بدعتِ حسنہ (۲) بدعتِ سیئہ۔اور کہتے ہیں کہ اس حدیث کا حکم بدعتِ سیئہ پر ہے لٰہذا وہی ضلالت ہے اور دوسرے دلائلِ شرعیہ کے پیشِ نظر بدعتِ حسنہ اس حدیث کے عموم میں داخل نہیں ہے بلکہ اس سے خاص ہے حتیٰ کہ کبھی بدعتِ حسنہ واجب تک ہوتی ہے۔ منع کی اس تقریر کو حضرت علاّمہ مفتی احمد یار خان صاحب نعیمی رحمہ اللہ نے عام لفظوں میں کچھ وضاحت کے ساتھ یوں تحریر فرمایا ہے۔میلاد شریف کو بدعت کہنا نادانی ہے۔ہم پہلے باب میں بتا چکے ہیں کہ اصل میلاد سُنتِ الٰہیہ،سُنتِ انبیاء،سُنتِ رسول اللہ ﷺ،سُنتِ صحابہ کرام،سُنتِ سلف صالحین اور عام مسلمانوں کا معمول ہے پھر بدعت کیسی؟۔اور اگر بدعت ہو بھی تو ہر بدعت حرام نہیں ہم بدعت کی بحث میں عرض کر چکے ہیں کہ بدعت واجب بھی ہوتی ہے،مستحب بھی، جائز بھی ہوتی ہے اور مکروہ و حرام بھی۔نیز پہلے باب میں تفسیر روح البیان کے حوالہ سے بتا چکے کہ یہ محفل بدعتِ حسنہ مستحبہ ہے۔حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ذکر کیونکر حرام ہو سکتا ہے؟۔(جاء الحق حصہ اول صفحہ ۲۲۸) یا سائل اس منع کے برعکس یوں منع وارد کرے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر بدعت گمراہی ہے اور اگر (بالفرض) اس کو تسلیم کر بھی لیں تو ہم یہ نہیں مانتے کہ محفلِ میلاد منعقد کرنا بدعت ہے۔منع کی اس تقریر میں پہلے مُعلل کی دلیل کے دوسرے مقدمہ (کُبریٰ) پر منع وارد کیا گیا ہے اور یہ منع جمہور عُلماءِ اہلسنت کے مسلک پر ہے۔اس لئے کہ وہ ہر بدعت کو گمراہی نہیں کہتے جیسا کہ بیان کیا گیا اور اس کے بعد مُعَلِّل کی دلیل کے پہلے مقدمہ (صغریٰ) پر منع وارد کیا گیا ہے اور یہ منع بعض محققین عُلماءِ اہلسنت کے مسلک پر ہے کیونکہ ان کے نزدیک جو چیز سُنت سے ثابت ہو وہ اگرچہ نئی ایجاد ہو اس کو بدعت نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ مُلحق بالسُّنّۃ ہو کر سُنت

محفلِ میلاد کی اصل سنت سے ثابت ہے تو ان محققین علماء کے نزدیک بدعت
میں داخل ہوگی۔ لہٰذا جب اس کو بدعت کہنا ممنوع ہوگا۔ ہاں ان محافلِ میلاد کا ہر قسم کے مفاسد و منکرات
اہلسنت کے مطابق اس کو بدعت کہنا ممنوع ہوگا۔ ہاں ان محافلِ میلاد کا ہر قسم کے مفاسد
شرعیہ سے خالی ہونا ضروری ہے۔ ہمارے شیخ حضرت سیدنا مجدد الف ثانی رحمہ اللہ بھی اسی مسلک
کے حامی ہیں، ان کے نزدیک جو چیز شرع میں بدعت ہے۔ اس کا کوئی قسم حسنہ نہیں ہے بلکہ وہ
حدیث کُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس چیز کو شریعت
بدعت کہتی ہے وہ سب کی سب گمراہی ہے اس کی کوئی قسم حسنہ نہیں ہے۔ لیکن جن چیزوں کی اصل
سُنت سے ثابت ہے وہ شریعت میں بدعت ہی نہیں ہیں اگرچہ نئی ایجاد کیوں نہ ہوں یعنی نئی ایجاد
ہونے کی وجہ سے ان کو لغۃً تو بدعت کہا جا سکتا ہے لیکن شرعاً بدعت نہیں کہتے۔ بعد کے محققین علماء
نے فرمایا کہ دراصل یہ اختلاف لفظی اور اصطلاحی ہے حقیقی نہیں کیونکہ جو چیز جمہور علماءِ اہلسنت کے
نزدیک بدعتِ حسنہ ہے، حضرت شیخ مجدّدِ اَلفِ ثانی رَحمہُ اللہ بھی اس کو گمراہی نہیں کہتے۔ فرق
صرف اتنا ہے کہ جمہور علماءِ اہلسنت کی اصطلاح میں وہ بدعتِ حسنہ ہے اور حضرت شیخ مُجدّدِ اَلفِ
ثانی رَحمہُ اللہ کی اِصطِلاح میں وہ مُلحق بِالسُّنّت ہو کر داخل فِی السُّنَّةِ ہے۔ اور ایسے اختلاف
کو مُحاذ آرائی کا سبب بنانا کسی دور کے معتمد علماء نے بھی پسند نہیں فرمایا ہے۔ حضرت امامِ رَبّانی
مجدد الف ثانی رحمہ اللہ مکتوبات شریف میں میلاد شریف کے بارے میں فرماتے ہیں: نفسِ قرآن
خواندن بصوتِ حسن و در قصائد و منقبت خواندن چہ مضائقہ است۔

ترجمہ: صرف اچھی آواز کے ساتھ قرآن پڑھنے قصیدے، نعت شریف اور فضائل بیان
کرنے میں کیا مضائقہ ہے (مکتوباتِ امامِ ربانی حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ بحوالہ
برکاتِ میلاد شریف صفحہ ۸، تصنیف مولانا محمد شفیع صاحب اوکاڑوی رحمۃ اللہ علیہ)

مُصنف علیہ الرحمۃ کے قول علی تفاوت کی تشریح

فاضل ماتن علیہ الرحمۃ نے متن کی عبارت یوں تحریر فرمائی وَمَنْعُ الْمُقَدَّمَةِ مُرَتَّبًا عَلٰی
مَنْعِ مُقَدَّمَةٍ اُخْرٰی عَلٰی تَقْدِیْرِ التَّسْلِیْمِ سَوَاءٌ کَانَ الْمَنْعُ فِی التَّرْدِیْدَاتِ اَوْ لَا یَکُوْنُ
فِیْهَا عَلٰی تَفَاوُتٍ اور (دلیل کے ایک) مقدمہ کو منع کرنا دوسرے مقدمہ پر مرتب ہونے کے طور
پر ہے (اس کے) تسلیم کرنے کی تقدیر پر۔ برابر ہے کہ منع تردیدات میں ہو یا ان میں نہ ہو (اور یہ

…ہم کرنے کی تقدیر پر مرتب ہونا) متفاوت ہے۔ اس عبارت میں عقلی تفاوت کا لفظ کامل طور
شارح علامہ ولکن کون ذلک المنع سے اس کی تشریح کر رہے ہیں۔

تقدیرِ تسلیم کی دو صورتیں وجوبی صورت اور استحسانی صورت

شارح علیہ الرحمۃ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ جب مُعلل کی دلیل کے ایک مقدمہ پر منع وارد کرنے کے بعد دوسرے مقدمہ پر منع وارد کیا جاتا ہے تو یہ منع پہلے مقدمہ کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر کبھی تو بطریقِ وجوب ہوتا ہے اور کبھی بطریقِ استحسان بطریقِ وجوب کی صورت یہ ہے کہ مانع منع ثانی کی بنیاد پہلے مقدمہ ممنوعہ کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر رکھے۔ جیسا کہ جب مُعلل کہے تغیر جہان میں موجود ہے لہٰذا اس کا حادث ہونا ضروری ہے۔ تو اس کے جواب میں سائل کہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تغیر جہان میں موجود ہے اور اگر (بالفرض) ہم اسکو مان لیں تو ہم جہان کا متغیر ہونے کی تقدیر پر حادث ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ پس مانع نے ”(عَلٰی ذٰلِکَ التَّقْدِیْرِ) متغیر ہونے کی تقدیر پر“ کہہ کر منع ثانی کی بنیاد مُعلل کی دلیل کے پہلے مقدمہ کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر رکھی۔ لہٰذا یہاں منع ثانی وارد کرتے وقت مقدمہ اولیٰ کو تسلیم کیا ہوا فرض کرنا بطریقِ وجوب ہوگا۔ کیونکہ اگر اس کو بطریقِ وجوب نہ کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مانع کا بیک وقت مقدمہ اولیٰ کو تسلیم نہ کرنا اور منع ثانی کی بنیاد مُقدمہ اولیٰ کے تسلیم کرنے پر رکھنا درست ہے۔ حالانکہ یہ دو مُتضاد چیزوں کو جمع کرنے کے مترادف ہے جو کہ باطل محض ہے۔ لہٰذا اگر اس کو بطریق وجوب نہ کہا جائے گا تو مانع کا مقدمہ اولیٰ کو تسلیم نہ کرنا بدستور قائم رہے گا۔ ایسی صورت میں اس کی ضد ”مقدمہ اولیٰ کو تسلیم کرنا“ تقدیراً اور فرضاً بھی نہیں پایا جائے گا۔ جب مقدمہ اولیٰ کو تسلیم کرنا تقدیراً و فرضاً بھی نہیں پایا جائے گا تو منع ثانی وارد ہی نہ ہوگی۔ اور بطریقِ استحسان کی صورت یہ ہے کہ مانع منع ثانی کی بنیاد پہلے مقدمہ کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر نہ رکھے یعنی ”اس تقدیر پر“ نہ کہے۔
اس کی مثال وہ تمام مثالیں بن سکتی ہیں جو مثالِ مذکور ”یعنی اَلتَّغَیُّرُ فِی الْعَالَمِ مَوْجُوْدٌ والی مثال“ کے علاوہ شارح علامہ نے اس مقام پر ذکر کی ہیں اور ہم نے جو مثالیں پیش کی ہیں وہ بھی اس کی مثال بن سکتی ہیں بشرطیکہ ان میں ایک مقدمہ کو منع کرنا دوسرے مقدمہ کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر بطورِ وجوب نہ ہو۔ خیال رہے کہ اس بحث میں ”ایک مقدمہ کو منع کرنے کی صورت میں

دوسرے مقدمہ کو تسلیم کرنے سے ''فرضی تسلیم کرنا مراد ہے نہ کہ حقیقی تسلیم کرنا' اس لئے کہ فاضل ماتن نے لفظِ تسلیم کے ساتھ تقدیر کو ذکر کیا ہے جو کہ ''فرض کرنا'' کے معنی میں ہے۔ پھر یہ فرضی تسلیم اگر ''عَلٰی ذٰلِکَ التَّقْدِیْرِ'' کا لفظ ذکر کرنے کے ساتھ ہو تو بطورِ وجوب ہوگا ورنہ بطورِ استحسان۔ فاضل ماتن علیہ الرحمۃ کے قول عَلٰی تَفَاوُتٍ کا معنی یہی ہے جو ہم نے تفصیل سے بیان کیا ہے۔

وُجوبی صُورت کی ایک جدید مثال

وجوبی صُورت کی ایک جدید مثال یہ ہے کہ مُعلل کہے کہ اَلْعُلُوْمُ الْغَیْبِیَّۃُ مَذْکُوْرَۃٌ فِی الْقُرْاٰنِ فَلَابُدَّ لِلنَّبِیِّ مِنْ عِلْمِھَا (علومِ غیبیہ قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ لہٰذا نبی کیلئے ان علوم غیبیہ کا جاننا ضروری ہے۔) سائل اس پر منع وارد کرتے ہوئے کہے کہ لَانُسَلِّمُ اَنَّ الْعُلُوْمَ الْغَیْبِیَّۃَ مَذْکُوْرَۃٌ فِی الْقُرْاٰنِ وَاِنْ سَلَّمْنَا ذٰلِکَ فَلَانُسَلِّمُ کَوْنَ النَّبِیِّ عَالِمَ الْغَیْبِ عَلٰی ذٰلِکَ التَّقْدِیْرِ ط (ہم نہیں مانتے کہ علومِ غیبیہ قرآن میں مذکور ہیں اور اگر ہم اس کو تسلیم کر بھی لیں تو ہم اس تقدیر پر نبی کریم ﷺ کا عالم الغیب ہونا تسلیم نہیں کرتے۔) اگر اسی مثال میں ''عَلٰی ذٰلِکَ التَّقْدِیْرِ'' کا لفظ نہ ہو تو یہ استحسانی صورت کی مثال ہوگی۔ باقی تمام مثالوں کو اسی قیاس پر سمجھو۔

مُصنف رحمہ اللہ کی عبارت کا ترکیبی حل

شارح علّامہ اپنے قول وَبِمَا ذَکَرْنَا سے مزید وضاحت کرتے ہوئے فاضل ماتن رحمہ اللہ کی عبارت کی ترکیبِ نحوی بیان فرمارہے ہیں تا کہ اس کا معنٰی ومفہوم بالکل واضح اور صاف ہو جائے۔ شارح علّامہ کے اس کلام کا حاصلِ مطلب یہ ہے کہ ہم نے فاضل ماتن رحمہ اللہ کے قول علی تفاوت کا جو معنٰی بیان کیا ہے اس سے ظاہر ہوگیا کہ ماتن کا قول مَنْعُ الْمُقَدَّمَۃِ مبتداء ہے اور اس کا قول عَلٰی مَنْعٍ ظرفِ مُستقر ہو کر شبہ فعل مقدر مُرَتَّبًا کے مُتعلق ہے اور شبہ فعل مُرَتَّبًا (جو کہ اسم مفعول کا صیغہ ہے) (اپنی ضمیر مُستتر) نائب فاعل اور مُتعلق سے مل کر شبہ جملہ اسمیہ ہو کر مَنْعُ الْمُقَدَّمَۃِ (مُبتدا) سے حال ہے۔ پس عَلٰی مَنْعٍ اپنے مُتعلق (مُرَتَّبًا) کے واسطہ سے مُبتدا سے حال واقع ہوا۔ اور شارح علّامہ کے قول حَالٌ مِنْہُ (اس (مُبتدا) سے حال ہے) کا مطلب بھی یہی ہے (کہ عَلٰی مَنْعٍ اپنے متعلق مُرَتَّبًا سے مل کر مُبتدا سے حال واقع ہے)

(علی تقدیر التسلیم) مترتبا کی ضمیر ھو سے حال ہے یعنی شبہ فعل کا ما کے متعلق ہو ضمیر ھو سے حال ہے۔ لہذا یہ حال متداخلہ ہوگا۔ کیونکہ مترتبا خود حال ہے اور علی تقدیر التسلیم اس کی ضمیر مستتر سے حال واقع ہو رہا ہے اور اسی کو حال متداخلہ کہتے ہیں۔ اور ماتن علیہ الرحمۃ کا قول علیٰ تَفَاوُتٍ مبتدا کی خبر ہے۔ واضح رہے کہ سَوَاءٌ کَانَ سے لَا یَکُوْنُ فِیْہَا تک جملہ معترضہ ہے جو مبتدا خبر کے درمیان واقع ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ کی بیان کردہ ترکیب کے مطابق جملے کا معنی یہ ہوگا ''اور مقدمہ کا منع کرنا'' اس حال میں کہ وہ (منع) ترتیب دیا ہوا ہو دوسرے مقدمہ کے منع پر اس حال میں کہ وہ (ترتیب دیا ہوا منع دوسرے مقدمہ کو) تسلیم کرنے کی تقدیر پر ہو' تَفَاوُت پر ہے (کہ کبھی دوسرے مقدمہ کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر بطریق وجوب ہوتا ہے اور کبھی بطریق استحسان۔) شارح علامہ آخر میں فرماتے ہیں کہ ہمارے اس کلام کو سمجھو کیونکہ یہ مقام مشکل ہے اور ایسے مقامات پر قدم پھسل جایا کرتے ہیں (یعنی لغزش ہو جایا کرتی ہے۔)

(وَقَدْ لَایَضُرُّ الْمَنْعُ) بِاَنْ یَکُوْنَ اِنْتِفَاءُ تِلْکَ الْمُقَدَّمَۃِ مُسْتَلْزِمًا لِّمَطْلُوْبِہٖ الَّذِیْ یُسْتَدَلُّ عَلَیْہِ بِالدَّلِیْلِ الَّذِیْ ھُوَ یَتَوَقَّفُ عَلَیْہَا (فَلِلْمُعَلِّلِ) فِیْ جَوَابِ ذٰلِکَ الْمَنْعِ (اَنْ یُّرَدِّدَ وَیَقُوْلَ اِنْ کَانَتِ الْمُقَدَّمَۃُ) الْمَمْنُوْعَۃُ ثَابِتَۃً فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ (فَیَتِمُّ الدَّلِیْلُ وَاِلَّا) اَیْ وَاِنْ لَّمْ تَکُنْ ثَابِتَۃً (فَالدَّعْوٰی ثَابِتَۃٌ عَلٰی ذٰلِکَ التَّقْدِیْرِ) اَیْ عَلٰی تَقْدِیْرِ عَدَمِ ثُبُوْتِہَا اَیْضًا کَمَا اِذَا قَالَ الْمُعَلِّلُ فِیْ اِثْبَاتِ حُدُوْثِ الْاَعْیَانِ الثَّابِتَۃِ اَنَّہَا مُتَغَیِّرَۃٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ لَا یَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ وَکُلُّ مَا ھُوَ کَذٰلِکَ فَھُوَ حَادِثٌ اَمَّا کَوْنُہَا مُتَغَیِّرَۃً فَظَاھِرٌ وَاَمَّا

تنبیہ نمبر ۴۶۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۱۶۵ پر شارح علاّمہ کی عبارت ''وَلٰکِنَّ کَوْنَ ذٰلِکَ الْمَنْعِ عَلٰی تَقْدِیْرِ التَّسْلِیْمِ قَدْ یَکُوْنُ بِطَرِیْقِ الْوُجُوْبِ'' کی شرح میں لکھا ہے: (یعنی اس کا تسلیم کرنا ضروری ہوتا ہے کہ اس تسلیم کے بغیر دوسرے مقدمہ پر منع وارد کی ہی نہیں جا سکتی) اور شارح علاّمہ کی عبارت وَقَدْ یَکُوْنُ بِطَرِیْقِ الْاِسْتِحْسَانِ کی شرح میں لکھا ہے: (یعنی پہلے مقدمہ کو تسلیم کرنا واجب نہیں بلکہ مُسْتَحْسَنْ ہوتا ہے) اِنْتَھٰی. میں کہتا ہوں کہ ان دونوں عبارتوں کی یہ شرح درست نہیں ہے کیونکہ دوسرے مقدمہ پر منع وارد کرنے کیلئے نہ تو سائل پر یہ ضروری ہوتا ہے کہ پہلے مقدمہ کو تسلیم کرے اور نہ ہی اس کیلئے پہلے مقدمہ کو تسلیم کرنا مستحسن ہوتا ہے۔ اور ہوگا بھی کیسے کہ وہ تو پہلے مقدمہ کو منع کر چکا ہے اور اس کے نزدیک پہلے مقدمہ کو تسلیم کرنے میں کلام ہے تو اب پہلے مقدمہ کو تسلیم کرنا اس پر ضروری یا اس کیلئے مستحسن قرار دینا اس کے منصب کو چھیننے کے مترادف ہے۔ یہاں فاضل ماتن اور شارح علاّمہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب مانع نے ایک مقدمہ پر منع وارد کی اور اب دوسرے مقدمہ پر منع وارد کرنا چاہتا ہے تو پہلے مقدمہ کو مانا ہوا فرض کر کے منع وارد کرے اور یہ (مانا ہوا فرض کرنا کبھی بطریق وجوب ہوتا ہے اور کبھی بطریق استحسان، چنانچہ لفظ تقدیر اس پر روشن قرینہ ہے۔

كَوْنُ كُلِّ مُتَغَيِّرٍ مَحَلاًّ لِلْحَوَادِثِ فَلِاَنَّ التَّغَيُّرَ اِنَّمَا هُوَ اِنْتِقَالُ الشَّيْءِ مِنْ
حَالَةٍ اُخْرٰى وَتِلْكَ الْاُخْرٰى حَادِثَةٌ لِاَنَّهَا وُجِدَتْ فِيْهِ بَعْدَ مَالَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً
تِلْكَ الْاُخْرٰى قَائِمَةٌ بِذٰلِكَ الشَّيْءِ الْمُتَغَيِّرِ لِامْتِنَاعِ قِيَامِ الصِّفَةِ بِدُوْنِ مَوْصُوْفٍ
فَيَكُوْنُ ذٰلِكَ الشَّيْءُ الْمُتَغَيِّرُ مَحَلاًّ لِلْحَوَادِثِ فَاِنَّ الشَّيْءَ عِنْدَ كُلِّ تَغَيُّرٍ
يَكُوْنُ مَحَلاًّ لِحَادِثٍ لَمْ يَكُنْ هُوَ مَحَلَّهُ وَاَمَّا اَنَّ كُلَّ مَالَايَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ
حَادِثٌ فَلِاَنَّ الْاَعْيَانَ الثَّابِتَةَ لَاتَخْلُوْا عَنِ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُوْنِ وَهُمَا حَادِثَانِ
عَدَمُ الْخُلُوِّ اَنَّ الْاَعْيَانَ لَاتَخْلُوْا عَنِ الْكَوْنِ فِيْ حَيِّزٍ فَاِنْ كَانَتْ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهَا فِيْ
ذٰلِكَ الْحَيِّزِ الْاٰنَ مَسْبُوْقَةً بِكَوْنٍ اٰخَرَ فِيْهِ فَهِيَ سَاكِنَةٌ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَسْبُوْقَةً بِكَوْنٍ
اٰخَرَ فِيْهِ بَلْ يَكُوْنُ فِيْ حَيِّزٍ اٰخَرَ فَمُتَحَرِّكَةٌ وَيَقُوْلُ الْمَانِعُ لَانُسَلِّمُ ذٰلِكَ الْاِنْحِصَارَ لِمَ
لَايَجُوْزُ اَنْ لَاتَكُوْنَ مَسْبُوْقَةً بِكَوْنٍ اٰخَرَ اَصْلاً كَمَا فِيْ اٰنِ الْحُدُوْثِ فَحِيْنَئِذٍ تَكُوْنُ
خَالِيَةً عَنِ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُوْنِ كِلَيْهِمَا فَلِلْمُعَلِّلِ حِيْنَئِذٍ اَنْ يُرَدِّدَ وَيَقُوْلَ اَمَّا اَنْ يَكُوْنَ
الْاِنْحِصَارُ ثَابِتًا اَوْلَا فَاِنْ كَانَ ثَابِتًا فَقَدْ تَمَّ الدَّلِيْلُ وَاِلَّا يَلْزَمُ ثُبُوْتُ الْمَطْلُوْبِ وَهُوَ
حُدُوْثُ الْاَعْيَانِ لِاَنَّهُ اِذَالَمْ يَكُنِ الشَّيْءُ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ فَلَا شَكَّ فِيْ حُدُوْثِهٖ

ترجمہ مع توضیحات: اور کبھی (مُعَلِّل کو) منع نقصان نہیں دیتی اس طرح کہ اس مقدمہ کا (یعنی مُعَلِّل کی دلیل کے مقدمہ ممنوعہ کا) مُنتفی ہونا اس کے اس مطلوب کو مستلزم ہو جس پر وہ اس دلیل کے ساتھ استدلال کر رہا ہے جو (دلیل) اس (مقدمہ ممنوعہ) پر موقوف ہے۔ تو (ایسی صورت میں) مُعَلِّل کیلئے اس منع کے جواب میں تردیدی کلام کرنا اور یہ کہنا (جائز) ہے کہ اگر مقدمہ ممنوعہ نفس الامر میں ثابت ہے تو دلیل پوری ہے۔ ورنہ یعنی اور اگر (مقدمہ ممنوعہ نفس الامر میں) ثابت نہیں تو اس تقدیر پر یعنی اس کے ثابت نہ ہونے کی تقدیر پر بھی دعوای ثابت ہے۔ جیسا کہ جب مُعلل اعیانِ ثابتہ (یعنی اُمور موجودہ جوہریہ) کے حادث ہونے کے اثبات میں کہے کہ وہ متغیر ہیں اور ہر متغیر حوادث سے خالی نہیں اور ہر وہ چیز جو اس طرح ہو (یعنی حوادث سے خالی نہ ہو) تو وہ حادث ہے۔ بہرحال ان کا متغیر ہونا تو ظاہر ہے اور رہ گیا ہر متغیر کا محلِ حوادث ہونا تو (یہ) اس لئے ہے کہ تغیر فقط شی کا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا ہے اور وہ دوسری (حالت) حادثہ ہے۔ اس لئے کہ وہ (دوسری حالت) شی میں پائی گئی بعد اس کے کہ موجود

شی۔ پھر وہ دوسری (حالت) اس متغیر شی کے ساتھ قائم ہوگی کیونکہ صفت کا قائم ہونا اس کے موصوف کے بغیر ممتنع ہے۔ پس وہ متغیر شی محلِ حوادث ہوگی۔ اس لئے کہ شی ہر تغیر اور انتقال کے وقت ایسے حادث کا محل ہوتی ہے جس کا محل (پہلے) نہ تھی۔ اور بہرحال ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہ ہو تو وہ اس لئے حادث ہوتی ہے کہ اعیانِ ثابتہ (امور موجودہ جو ہریہ) حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہوتے اور وہ دونوں (یعنی حرکت اور سکون دونوں) حادث ہیں اور (اعیانِ ثابتہ کے حرکت اور سکون سے) خالی نہ ہونے کا بیان یہ ہے کہ اعیان کسی حَیِّــز میں ہونے سے خالی نہیں ہوتے (یہاں حیز سے مراد وہ جگہ ہے جس میں عین ثابت موجود ہو۔) پس اگر وہ (اعیانِ ثابتہ) اس حیثیت سے کہ اس حیز میں اب ہیں دوسرے کون کی بنسبت اس (حَیِّــز) میں سبقت کی ہوئی ہوں تو وہ ساکنہ ہوں گی اور اگر دوسرے کون کی بنسبت اس (حَیِّــز) میں سبقت کی ہوئی نہ ہوں بلکہ دوسرے حیز (یعنی دوسرے مکان) میں ہوں تو متحرکہ ہوں گی۔ اور مانع کہے کہ ہم اس انحصار کو تسلیم نہیں کرتے (یعنی اعیانِ ثابتہ کے حرکت وسکون میں مُنحصر ہونے کو ہم نہیں مانتے) یہ کیوں جائز نہیں کہ وہ (اعیانِ ثابتہ) دوسرے کون کی بنسبت بالکل مسبوق ہی نہ ہوں۔ جیسا کہ (ان کے) حادث ہونے کے آن میں ہوتا ہے۔ پس اس وقت وہ حرکت اور سکون دونوں سے خالی ہوں گے۔ (پس جب مانع اس طرح منع وارد کرے) تو اس وقت مُعَلِّل کیلئے تردیدی کلام کرنا اور یہ کہنا (جائز) ہے کہ یا تو اعیانِ ثابتہ کا حرکت وسکون میں منحصر ہونا ثابت ہے یا نہ۔ پس اگر ثابت ہو تو دلیل پوری ہوگی۔ ورنہ (یعنی اور اگر ثابت نہ ہو) تو مطلوب (ومدعا) کا ثابت ہونا لازم آئے گا اور وہ (مطلوب ومدعا) اعیان کا حادث ہونا ہے۔ کیونکہ جب شی دوسرے کون کی بنسبت مسبوق (سبقت کی ہوئی) نہ ہو تو اس کے حادث ہونے میں کوئی شک نہیں۔ (کیونکہ دوسرے کون کی بنسبت اس کا مسبوق نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بعد میں معرضِ وجود میں آئی ہے۔)

شرح: مانع کی منع سے مُعَلِّل کو ضرر نہ پہنچنے کی صورت اور اس پر پیش کردہ شارح علّامہ کی مثال کا حل

اس عبارت میں فاضل ماتن اور شارح علّامہ نے جو کلام کیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ کبھی تو

اس طرح ہوتا ہے کہ مانع کی منع کی وجہ سے معلل کو نقصان پہنچتا ہے کہ اس کو منع کے جواب دینے کیلئے مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنا یا مانع کی سند کو باطل کرنا پڑتا ہے۔ اور کبھی مانع کی منع معلل کو نقصان نہیں دیتی۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب معلل کے مقدمہ ممنوعہ کا منتفی ہونا اس کے مطلوب و مدعا کے ثبوت کو مستلزم ہو۔ تو ایسی صورت میں معلل کیلئے جائز ہے کہ اس منع کے جواب میں تردیدی کلام کرتے ہوئے کہے کہ اگر مقدمہ ممنوعہ نفس الامر میں ثابت ہے تو میری دلیل تام (پوری) ہے۔ اور اگر مقدمہ ممنوعہ نفس الامر میں ثابت نہیں تو اس تقدیر پر ادعاء ثابت ہے۔ کیونکہ مقدمہ ممنوعہ کا منتفی ہونا دعوٰی کے ثبوت کو مستلزم ہے۔ شارح علامہ نے اس کی مثال اعیانِ ثابتہ سے دی ہے شارح علیہ الرحمۃ کے کلام کی توضیح یہ ہے کہ جس صورت میں مانع کی منع سے معلل کو ضرر نہیں پہنچتا اس صورت کی ایک مثال یہ ہے کہ معلل اعیانِ ثابتہ کے حادث ہونے کو ثابت کرتے ہوئے کہے کہ اعیانِ ثابتہ متغیر ہیں اور ہر متغیر حوادث سے خالی نہیں ہے۔ پس (نتیجہ نکلا کہ) اعیانِ ثابتہ حوادث خالی نہیں ہیں۔ اور ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اعیانِ ثابتہ حادث ہیں۔ اس مثال میں دراصل دو قیاسیں ہیں پہلا قیاس یہ ہے کہ (صغرٰی) اعیانِ ثابتہ متغیر ہیں (کبرٰی) ہر متغیر حوادث سے خالی نہیں ہے۔ (نتیجہ) اعیانِ ثابتہ حوادث سے خالی نہیں ہیں۔ (پھر اس قیاس کے نتیجہ کو دوسرے قیاس کا صغرٰی بنا کر دوسرا قیاس یوں تیار کیا گیا ہے (صغرٰی) اعیانِ ثابتہ حوادث سے خالی نہیں ہیں (کبرٰی) ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے (نتیجہ) اعیانِ ثابتہ حادث ہیں۔ اس کے بعد شارح علامہ نے ان دونوں قیاسوں کے مقدمات (یعنی صغرٰی وکبرٰی) کو عقلی دلیل سے ثابت کیا ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ پہلے قیاس کا صغرٰی تو بدیہی ہے لہٰذا محتاجِ دلیل نہیں۔ کیونکہ اعیان کا متغیر ہونا بار بار کے مشاہدہ سے ثابت اور بالکل ظاہر ہے۔ رہا کبرٰی یعنی ہر متغیر کا حوادث سے خالی نہ ہونا (یعنی محلِ حوادث ہونا) تو اس پر دلیل یہ ہے کہ تغیر کا مطلب ہے شئی کا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا اور اسی دوسری حالت کا نام حادثہ ہے۔ اس لئے کہ حادثہ نئے پیدا ہونے والے امر کو کہتے ہیں اور یہ دوسری حالت بھی پہلے شئی میں موجود نہیں تھی بعد میں پائی گئی ہے۔ مثلاً انسان کا ''نطفہ ہونے سے بچہ ہونا'' ایک حادثہ ہے جوان ہونا دوسرا حادثہ ہے اور بوڑھا ہونا تیسرا حادثہ ہے کیونکہ یہ تینوں حالتیں نطفہ میں پہلے نہ تھیں بعد میں پائی گئیں۔ پھر

دوسری حالت جو شئ کے اندر بعد میں پائی گئی شئ کیساتھ قائم ہوگی۔ یعنی یہ دوسری حالت جب سے متغیر شئ میں پائی جائے گی تب سے اس متغیر شئ کے ساتھ قائم رہے گی۔ کیونکہ شئ موصوف ہے اور یہ دوسری حالت صفت اور اور موصوف کے بغیر صفت کا قائم رہنا ناممکن ہے۔ جب واضح ہوگیا کہ یہ دوسری حالت جب سے شئ میں پائی جائے گی تب سے اس کے ساتھ قائم رہے گی تو اس صورت میں وہ متغیر شئ حوادث کا محل ہوگی۔ کیونکہ شئ ہر تغیر اور انتقال کے وقت ایسے حادث کا محل ہوتی ہے جس کا محل پہلے نہ تھی۔ اس کے بعد شارح علامہ نے دوسرے قیاس کے کبریٰ پر دلیل پیش کی ہے۔ کیونکہ اس کا صغریٰ تو پہلے قیاس کا نتیجہ ہے اور جب پہلے قیاس کے دونوں مقدمے ثابت ہوگئے تو نتیجے کا صحیح ہونا بھی واضح ہوگیا۔ لہٰذا اس پر مزید دلیل پیش کرنے حاجت نہ تھی۔ اس لئے شارح علامہ نے اس کو چھوڑ کر کبریٰ پر دلیل پیش کی ہے۔ شارح علامہ کی اس دلیل کی توضیح یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہ ہو تو وہ اس لئے حادث ہوتی ہے کہ وہ اعیانِ ثابتہ میں سے کوئی عین ثابت ہوتی اور اعیانِ ثابتہ (امورِ موجودہ جو ہر یہ کسی وقت میں بھی) حرکت وسکون دونوں سے خالی نہیں ہوتے یا تو ان میں حرکت پائی جائے گی یا سکون اور حرکت وسکون دونوں حادث ہیں اور جس چیز میں حادث صفت پائی وہ بھی حادث ہوتی ہے۔ تو اعیانِ ثابتہ حرکت اور سکون میں سے جس کے ساتھ بھی متصف ہوں گے حادث کہلائیں گے۔

اس کے بعد شارح علامہ نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ اعیانِ ثابتہ حرکت اور سکون دونوں سے کیوں خالی نہیں ہوتے۔ چنانچہ شارح علیہ الرحمۃ نے **وَبَیَانُ عَدَمِ الْخُلُوِّ** سے **فَمُتَحَرِّکَۃٌ** تک اسی پر کلام کیا ہے۔ شارح علامہ کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ اعیانِ ثابتہ کسی حَیِّز (مکان) میں ہونے کے بغیر تو موجو ہی نہیں ہوتے۔ جب بھی موجود ہوتے ہیں کسی نہ کسی حَیِّز (مکان) ہوتے ہیں۔ پس اگر اب بھی اسی حَیِّز (مکان) میں ہوں جس میں پہلے تھے تو ساکن ہوں گے۔ اس لئے کہ سکون کی تعریف یوں کی جاتی ہے **کَوْنُ الشَّیْءِ فِیْ کَوْنَیْنِ فِیْ اٰنَیْنِ فِیْ حَیِّزٍ وَّاحِدٍ**. شیء کا دو کونوں میں دو وقتوں میں ایک ہی حیز (جگہ) میں ہونے کا نام سکون ہے اور اگر دوسرے حَیِّز (یعنی دوسرے مکان) میں ہوں تو متحرک ہونگے۔ کیونکہ حرکت کی تعریف یوں کی جاتی ہے **کَوْنُ الشَّیْءِ فِیْ کَوْنَیْنِ فِیْ اٰنَیْنِ فِیْ حَیِّزَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ**. شئ کا دو کونوں میں دو وقتوں میں دو مختلف جگہوں میں ہونے کا نام حرکت ہے۔

سوال ''دو کونوں'' سے کیا مراد ہے؟

جواب کون کا معنی ہے ''ہونا'' مثلاً زید پہلے چھت پر تھا پھر اس نے نیچے چار پائی پر [illegible]
تو زید کا چھت پر ہونا ایک کون ہے اور چار پائی پر ہونا دوسرا کون ہے اور چھلانگ لگا [illegible]
اس کی وجہ سے کون اور حیز بدل گیا ہے۔ یہاں تک شارح علامہ نے اعیانِ ثابتہ کے [illegible]
پر پیش کردہ دلیل کے مقدمات کو دلائل سے ثابت اور واضح کیا ہے۔ پس مُعلل کی دلیل [illegible]
واضح ہوگئی ہے لہٰذا اب اس پر منع وارد کرنے کا موقع ہے۔ اسی لئے شارح علامہ نے اس
منع کی تفصیل ذکر کی ہے۔ شارح علامہ کے کلام کی توضیح یہ ہے کہ مُعلِّل کی اس دلیل [illegible]
ہونے کے بعد مانع اس پر یوں منع وارد کرے کہ ہم اعیانِ ثابتہ کا حرکت وسکون میں منحصر ہونا تسلیم
نہیں کرتے۔ یہ کیوں جائز نہیں کہ اعیانِ ثابتہ دوسرے کون کی بنسبت بالکل مسبوق ہی نہ ہوں
جیسا کہ ان کے حادث ہونے کے آن میں ہوتا ہے۔ کیونکہ شی اپنے حادث ہونے کے آن میں
اس بات کے ساتھ متصف نہیں ہوتا کہ اس آنِ حدوث سے پہلے دوسرے حیز (مکان) میں تھا یا
اسی حَیِّز میں تھا جس میں اب (بوقتِ آنِ حدوث) ہے۔ اس لئے کہ آنِ حدوث سے پہلے اس
کے حادث ہونے کا معنٰی ہی مُتَحَقِّق نہیں ہوا تھا تو وہ کسی حَیِّز میں ہونے کے ساتھ کیسے متصف ہوتا؟
کیونکہ شی کسی حیز میں ہونے کیساتھ تب متصف ہوتا ہے جب اس کے حادث ہونے کا معنٰی مُتحقق
ہو۔ لہٰذا اعیانِ ثابتہ آنِ حدوث میں حرکت وسکون سے خالی ہوں گے۔ خُلاصہ یہ کہ اعیانِ ثابتہ
میں یہ بات بھی تو ہوسکتی ہے کہ دوسرے کون کی بنسبت بالکل مسبُوق ہی نہ ہوں یعنی اس سے پہلے
ان پر زمانہ گزرا ہی نہ ہو بلکہ وہ اسی وقت معرضِ وُجود میں آئے ہوں۔ جیسا کہ آنِ حدوث (یعنی
ان کے معرضِ وجود میں آنے کے وقت) میں ہوتا ہے کہ اس وقت یہ حرکت اور سکون دونوں سے
خالی ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب اس سے پہلے یہ موجود ہی نہیں تو یہ اس وقت سے پہلے دوسرے
حَیِّز میں یا اسی حَیِّز میں جس میں اب ہیں۔ کیسے ہوسکتے ہیں؟

اس منع میں مقدمہ ممنوعہ ہے ''اعیانِ ثابتہ کا حرکت وسکون میں منحصر ہونا'' اور اس مقدمہ ممنوعہ کا مُنْتَفِی ہونا مُعلل کے مطلوب ومدعا کے ثبوت کو مستلزم ہے۔ کیونکہ مُعَلِّل کا مطلوب ومدعا ہے ''اعیانِ ثابتہ کا حادث ہونا'' اور اس مقدمہ ممنوعہ کے مُنْتَفِی ہونے سے مُعَلِّل کا یہ مطلوب ثابت ہوجاتا ہے۔ لہٰذا مُعَلِّل کیلئے جائز ہے کہ اس منع کے جواب میں تردیدی کلام کرے اور یوں

کہ یا تو اعیان ثابتہ کا حرکت وسکون میں منحصر ہونا ثابت ہے یا نہ۔ پس اگر ثابت ہے تو ہمری دلیل مکمل اور تام ہے اور اگر ثابت نہیں تو ہمارے مطلوب ومدعا کا ثابت ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ ہمارا مطلوب ہے "اعیان ثابتہ کا حادث ہونا اور اعیان ثابتہ کے حرکت وسکون دونوں سے خالی ہونے کی صورت میں یہ مطلوب ومدعا بعینہٖ ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اعیان ثابتہ جب حرکت وسکون دونوں سے خالی ہوں تو اس وقت وہ دوسرے کون کی بہ نسبت بالکل مسبوق نہ ہوں گے اور جب ہی دوسرے کون کی بہ نسبت بالکل مسبوق نہ ہو تو اس کے حادث (نو پید) ہونے میں کوئی شک نہیں۔ کیونکہ دوسرے کون کی بہ نسبت اس کا بالکل مسبوق نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بعد میں معرض وجود میں آئی ہے اور جو چیز پہلے نہ ہو بعد میں معرضِ وجود میں آئی ہو اسی کو تو حادث کہتے ہیں۔

(دَلِیْلَ بِحَالِہٖ اَیْضًا) یَعْنِیْ اَنَّ بَعْضَھُمْ قَالُوْا لَیْسَ لِلْمُعَلِّلِ اَنْ یَّقُوْلَ ذٰلِکَ بَلْ لَابُدَّ لَہٗ مِنْ اِثْبَاتِ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ اَوِ التَّغْیِیْرِ اِلٰی دَلِیْلٍ اٰخَرَ فَاِنَّہُ ادَّعٰی اِثْبَاتَ الْحُکْمِ بِالدَّلِیْلِ وَلَا یَتَحَقَّقُ ذٰلِکَ اِلَّا بِاَحَدِ ھٰذَیْنِ الطَّرِیْقَیْنِ وَمَا اخْتَارَہُ الْمُصَنِّفُ ھُوَ الْاَظْھَرُ

تنبیہ نمبر ۴۷۔ ہمارے معاصر صاحب حمید یہ نے صفحہ ۱۶۸ پر عبارت فَلِلْمُعَلِّلِ فِیْ جَوَابِ ذٰلِکَ الْمَنْعِ اَنْ یُّرَدِّدَ کا ترجمہ یوں کیا ہے "تو مُعَلِّل کیلئے اس منع کے جواب میں جائز ہے کہ دلیل کو پھیر دے۔ اھ میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہاں دلیل کو پھیرنا مراد نہیں بلکہ تردیدی کلام کرنا مراد ہے۔ یعنی مُعَلّل نے جو دلیل پیش کی ہے وہ تو بحال رہے گی۔ اس میں کوئی ہیر پھیر نہیں کی جائے گی۔ البتہ مانع نے جو منع وارد کی ہے اس کے جواب میں مُعَلِّل کیلئے تردیدی کلام کرنا یعنی ایسا کلام کرنا جو کلمہ اَوْ کے ساتھ دو جزؤں پر مشتمل ہو جائز ہے ہم نے جو مطلب بیان کیا ہے اس پر ایک قرینہ تو شارح علاّمہ کا اپنا کلام ہے کہ شارح علاّمہ نے مُعَلِّل کی طرف سے منع کا جو جواب دیا ہے اس میں تردیدی کلام ذکر کیا ہے۔ فرمایا وَیَقُوْلُ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ الْاِنْحِصَارُ ثَابِتًا اَوْ لَا اِلَخ اور دوسرا قرینہ یہ ہے کہ شارح علاّمہ نے اعیانِ ثابتہ کے حادث ہونے پر مُعَلِّل کی طرف سے جو دلیل دی ہے اس میں کوئی ہیر پھیر نہیں کی۔ پس معلوم ہوا کہ اَنْ یُّرَدِّدَ کا معنی "کہ دلیل کو پھیر دے" کرنا غلط ہے۔ فَتَدَبَّرْ۔

تنبیہ نمبر ۴۸۔ معاصر مذکور نے صفحہ ۱۷۰ پر شارح علاّمہ کی عبارت کَمَا فِیْ اٰنِ الْحُدُوْثِ فَحِیْنَئِذٍ تَکُوْنُ خَالِیَةً عَنِ الْحَرْکَةِ وَالسُّکُوْنِ کِلَیْھِمَا کا ترجمہ اور شرح یوں کی ہے "جیسا کہ معرضِ وجود میں آنے کے وقت میں تو اس وقت یہ حرکت اور سکون دونوں سے خالی ہوں گے (جب پہلے یہ موجود ہی نہیں تو یہ اس وقت سے پہلے کیسے دوسرے حَیِّز میں ہو سکتے ہیں) اھ۔ میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے قوسین والی عبارت میں اعیانِ ثابتہ کے صرف حرکت سے خالی ہونے کی وجہ بیان کی ہے۔ کیونکہ دوسرے حَیِّز میں نہ ہونا صرف حرکت سے خالی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ حالانکہ یہاں حرکت اور سکون دونوں سے خالی ہونے کی بات ہو رہی ہے۔ لہٰذا یوں وجہ بیان کرنا چاہئے تھا" کیونکہ جب اس سے پہلے یہ موجود ہی نہیں تو یہ اس وقت سے پہلے دوسرے حَیِّز میں یا اسی حَیِّز میں جس میں اب ہیں کیسے ہو سکتے ہیں؟ فَافْهَمْ.

لِاَنَّ الْمَقْصَدَ الْاَصْلِيَّ مِنْ اِثْبَاتِ الْمُقَدِّمَةِ ثُبُوْتُ الْمَطْلُوْبِ فَمَتٰى ثَبَتَ بِدُوْنِهِ
اِلَيْهِ وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ قِيْلَ (وَيُسْتَحْسَنُ تَوَقُّفُ الْمَانِعِ اِلٰى اِتْمَامِ الْمُعَلِّلِ الدَّلِيْلَ
الْمُعَلِّلَ رُبَّمَا يُثْبِتُ الْمُقَدِّمَةَ بَعْدَ اِتْمَامِ الدَّلِيْلِ فَيَسْتَغْنِى السَّائِلُ عَنِ الْمَنْعِ
بِخِلَافِهٖ) لِاَنَّ الْمُعَلِّلَ كَثِيْرًا مَّا لَا يَتَمَكَّنُ مِنْ اِثْبَاتِ تِلْكَ الْمُقَدِّمَةِ فَيَتْرُكُ
وَيَشْتَغِلُ بِدَلِيْلٍ اٰخَرَ فَيَاْمَنُ مِنْ طُوْلِ الْمُنَاظَرَةِ وَالْاَوَّلُ اَوْلٰى لِاَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ حَالِ
الْمُعَلِّلِ الْاِثْبَاتُ (دُوْنَ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَةِ) يَجُوْزُ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِقَوْلِهٖ وَيُسْتَحْسَنُ
وَهُوَ الظَّاهِرُ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مُتَعَلِّقًا بِالْاِخْتِلَافِ الْمَفْهُوْمِ مِنَ السَّابِقِ (لِاَنَّ التَّوَقُّفَ
فِيْهِمَا وَاجِبٌ بِالْاِتِّفَاقِ) اَمَّا فِى النَّقْضِ فَلِاَنَّهٗ كَلَامٌ عَلَى الدَّلِيْلِ فَمَا لَمْ يَتِمَّ لَمْ يَتَوَجَّهْ
وَاَمَّا فِى الْمُعَارَضَةِ فَلِاَنَّهَا مُقَابَلَةُ الدَّلِيْلِ بِالدَّلِيْلِ فَقَبْلَ تَمَامِهٖ لَمْ يَتَحَقَّقْ

ترجمہ مع توضیحات: اور اس کے خلاف بھی کہا گیا ہے یعنی ان (علماءِ مناظرہ) میں سے بعض نے کہا کہ مُعلل کیلئے یہ کہنا (جائز) نہیں ہے۔ بلکہ اس کیلئے مقدمہ ممنوعہ کا ثابت کرنا یا دوسری دلیل کی طرف تبدیل کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اس نے حکم کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنے کا دعوی کیا ہے اور یہ (دعوی) ثابت نہیں ہوتا مگر ان دو طریقوں کے ساتھ (جن کا ذکر ہوا۔) اور مصنف رحمہ اللہ نے جو (مذہب) اختیار کیا ہے وہ زیادہ ظاہر ہے کیونکہ مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے سے مقصد اصلی مطلوب (یعنی مدِ مُقابل کے مقصود) کا ثبوت ہے پس جب وہ (مطلوب) اس کے بغیر (یعنی مقدمہ ممنوعہ کے ثابت کرنے یا دوسری دلیل دینے کے بغیر) بھی ثابت ہو جاتا ہے تو اس کی طرف (یعنی مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے یا دوسری دلیل دینے کی طرف) کوئی حاجت نہیں۔ اور اس کی طرف (یعنی دوسرے قول کے ضعیف ہونے اور اپنے قول کے زیادہ ظاہر ہونے کی طرف) مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول قِیْلَ کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔ اور مُعلل کے دلیل پوری کرنے تک مانع کا توقف کرنا (یعنی منع وارد کرنے سے رکنا) مستحسن ہے۔ کیونکہ مُعلل بسا اوقات دلیل کو پورا کرنے کے بعد (خود بخود) مقدمہ کو (دلیل سے) ثابت کرتا ہے تو سائل منع (وارد کرنے) سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ (یعنی سائل کو منع وارد کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ منع وارد کرنے کا مقصد ہے مقدمہ ممنوعہ پر دلیل طلب کرنا، یہاں پہلے ہی دلیل پیش کر دی جاتی ہے لہٰذا دلیل طلب کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔) اور اس کے خلاف (بھی) کہا گیا ہے کیونکہ

بلکہ بسا اوقات اس مقدمہ کو ثابت کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ پس دلیل کو چھوڑ کر دوسری دلیل میں مشغول ہو جاتا ہے۔ پس (سائل) مناظرہ کے لمبا ہونے سے بے خوف رہے گا۔ (یعنی اس صورت میں اگر سائل معلل کے دلیل کو چھوڑنے سے پہلے ہی منع وارد کردے تو مناظرہ کے لمبا ہونے سے بے خوف رہے گا اس لئے کہ پہلی دلیل کو چھوڑنے اور دوسری دلیل میں مشغول ہونے کا موقع ہی نہیں پائے گا حتیٰ کہ مناظرہ طول پکڑ سکے۔) اور پہلا قول (یعنی سائل کا توقف کرنا) بہتر ہے۔ کیونکہ معلل کے لئے ظاہر (مقدمہ ممنوعہ کو) ثابت کرنا ہے۔ (اس لئے کہ معلل جب دلیل دیتا ہے تو اپنی دلیل کے تمام مقدمات پر غور کر کے دیتا ہے۔ لہذا مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنا اس کیلئے مشکل نہیں ہوتا۔) سوا نقض اور معارضہ کے (یعنی نقض اور معارضہ کی صورت میں سائل پر توقف کرنا مستحسن نہیں بلکہ واجب ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے جس کا ذکر عنقریب آرہا ہے) یہ بھی جائز ہے کہ (ماتن علیہ الرحمۃ کا قول دُوْنَ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَةِ) اس کے قول وَيُسْتَحْسَنُ کے متعلق ہو۔ (بایں طور کہ دُوْنَ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَةِ) مضاف، مضاف الیہ مل کر یستحسن کا ظرف ہو) اور ظاہر (بھی) یہی ہے (کیونکہ آنے والی دلیل فان التوقف الخ کے مناسب یہی ہے کہ یہ یستحسن کے متعلق ہو۔) اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اس (لفظ) اختلاف (مصدر) کے متعلق ہو جو (ماتن علیہ الرحمۃ کے) گزشتہ (کلام وَقِیْلَ بِخِلَافِهٖ) سے سمجھا جا رہا ہے (بایں طور کہ لفظ خلاف کا ظرف ہو۔) کیونکہ ان دونوں میں توقف کرنا (یعنی سوال وارد کرنے سے رُکنا) بالاتفاق واجب ہے۔

(مطلب یہ ہے کہ جب مُعَلِّل دلیل پیش کر رہا ہو اور سائل اس پر نقض یا معارضہ کے طریقہ پر سوال وارد کرنا چاہتا ہو تو جب تک مُعَلِّل اپنی دلیل پوری نہ کر لے اس وقت تک سائل پر بالاتفاق واجب ہے کہ توقف کرے یعنی نقض یا معارضہ وارد کرنے سے رُکا رہے) بہرحال نقض میں تو (توقف کا واجب ہونا) اس لئے ہے کہ وہ (نقض) دلیل پر کلام (کرنے کا نام) ہے۔ پس جب تک وہ (دلیل) پوری نہ ہو تو وہ (نقض) اس پر وارد نہیں ہو سکتی۔ اور بہرحال معارضہ میں (توقف کا واجب ہونا) اس لئے ہے کہ وہ (مُعارضہ) دلیل کو دلیل کے مقابلے (میں پیش) کرنے (کا نام) ہے۔ تو اس (مُعَلِّل کی دلیل) کے پورا ہونے سے پہلے وہ (معارضہ) ثابت ہی نہ ہوگا۔

شرح: منع سے مُعلِّل کو ضرر نہ پہنچنے کی صورت میں تردیدی کلام کے ساتھ منع کو رد کرنے کے جواز وعدم جواز میں اختلاف

اس سے پہلے بیان ہوا کہ جب مُعلِّل کی دلیل پر سائل منع وارد کرے اور جس پر سائل نے منع وارد کیا ہو اس مقدمہ کا مُنتفِی ہونا مُعلِّل کیلئے نقصان دہ نہ ہو بلکہ اس سے معلل کے مطلوب ومدعا کا ثبوت لازم آتا ہو تو ایسی صورت میں مُعلِّل کیلئے جائز ہے کہ اس منع کے جواب میں تردیدی کلام کرتے ہوئے یوں کہے کہ اگر مقدمہ ممنوعہ نَفسُ الاَمْر میں ثابت ہے تو میری دلیل پوری ہے۔ اور اگر مقدمہ ممنوعہ نفس الامر میں (یعنی حقیقت میں) ثابت نہیں تو اس تقدیر پر میرا دعوٰی ثابت ہے کیونکہ مقدمہ ممنوعہ کا مُنتفِی ہونا دعوٰی کے ثبوت کو مستلزم ہے۔ اب اس عبارت میں یہ بیان کیا جارہا ہے کہ ایسی صورت میں مُعلل کیلئے تردیدی کلام کا جائز ہونا متفق علیہ نہیں ہے۔ بلکہ بعض علماء نے اس کے خلاف بھی کہا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں مُعلِّل کیلئے تردیدی کلام کے ساتھ منع کو رد کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ اس کیلئے دو ہی راستے ہیں کہ یا تو مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرے یا اگر مقدمہ ممنوعہ کو ثابت نہیں کرسکتا تو اس دلیل کو چھوڑ کر دوسری دلیل دے۔ کیونکہ اس نے یہ دعوٰی کیا ہوتا ہے کہ میں حکم کو دلیل کے ساتھ ثابت کروں گا جیسا کہ شرائطِ مُناظرہ طے کرتے وقت ہر مناظر یہ دعوٰی کرتا ہے۔ اور حکم کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنا ان دو طریقوں کے ساتھ ہی ہوتا ہے کہ یا تو مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرے یا اس دلیل کو چھوڑ کر دوسری دلیل دے۔ شارح علامہ نے فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کا مذہب زیادہ ظاہر اور واضح ہے اس لئے کہ مقدمہ ممنوعہ کے ثابت کرنے سے مقصد اصلی یہ ہوتا ہے کہ مُعلِّل کا جو مطلوب ہے وہ ثابت ہوجائے۔ پس جب وہ مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے اور دوسری دلیل دینے کے بغیر ہی ثابت ہوجاتا ہے تو مُعلِّل پر ان دو طریقوں کے لاگو کرنے کی کیا حاجت رہی؟ شارح علامہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس دوسرے قول کو قِیْلَ کے ساتھ ذکر فرما کر یہ اشارہ کیا ہے کہ میرا مذہب زیادہ ظاہر ہے جس کو میں نے پہلے بیان کیا ہے اور یہ دوسرا قول ضعیف ہے۔ کیونکہ علماء کی عادت ہے کہ جو قول کمزور ہو اس کو قیل اور یقال اور اس طرح کے مجہول صیغوں سے ذکر کرتے ہیں۔

منع وارد کرنے کی صورت میں مُعلل کی دلیل کے اتمام تک مانع کے توقف کرنے میں اختلاف اور راجح قول کا بیان

فاضل مصنف رحمہ اللہ نے اپنے قول وَیُسْتَحْسَنُ سے یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ مُعلل جب دلیل پیش کر رہا ہو اور سائل اس پر منع وارد کرنا چاہتا ہو تو سائل کیلئے مُسْتَحْسَن اور اچھا یہ ہے کہ اس وقت تک منع وارد کرنے سے رکا رہے جب تک مُعلِّل اپنی دلیل پوری نہ کر لے۔ کیونکہ مُعلل بسا اوقات دلیل کو مکمل کرنے کے بعد خود بخود اس مقدمہ کو ثابت کرتا ہے جس پر سائل منع وارد کرنا چاہتا ہے تو ایسی صورت میں سائل کو منع وارد کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لئے کہ منع وارد کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مقدمہ ممنوعہ پر دلیل طلب کی جائے اور یہاں پہلے ہی دلیل پیش کر دی جاتی ہے۔ لہٰذا منع وارد کیے بغیر سائل کا مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد فاضل ماتن رحمہ اللہ نے وَقِیْلَ بِخِلَافِہٖ سے یہ بیان فرمایا کہ یہ قاعدہ جو بیان کیا گیا ہے اس پر تمام علماءِ مناظرہ کا اتفاق نہیں ہے۔ بلکہ بعض اس میں اختلاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سائل (مانع) کیلئے منع وارد کرنے میں توقف کرنا اور مُعلل کی دلیل کے مکمل ہونے کا انتظار کرنا مستحسن نہیں ہے بلکہ جوں ہی ایسا مقدمہ سنے جو اس کے نزدیک ممنوع ہو تو بغیر تاخیر و انتظار کے اس پر منع وارد کر سکتا ہے اور یہ خلافِ اولیٰ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ مُعلل بسا اوقات مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنے پر قدرت نہیں رکھتا پس دلیل کو چھوڑ دیتا ہے اور دوسری دلیل میں مشغول ہو جاتا ہے۔ پس اگر سائل مُعلل کے دلیل کو چھوڑنے اور دوسری دلیل میں مشغول ہونے سے پہلے ہی منع وارد کر دے تو مُناظرہ کے لمبا ہونے سے بے خوف رہے گا۔ پس جب اس میں اتنا بڑا فائدہ ہے تو اس کو خلافِ اولیٰ کہنا درست نہیں ہے۔ یہ کلام تو اس قول کے قائلین کی طرف سے ہے لیکن شارح علامہ فرماتے ہیں کہ پہلا قول جس کو مُصنف علیہ الرحمۃ نے وَیُسْتَحْسَنُ سے بیان فرمایا ہے وہ زیادہ بہتر ہے (لہٰذا وہی قول راجح ہوگا۔) اس لئے کہ مُعلل کے حال سے ظاہر یہ ہے کہ وہ مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کر سکتا ہے کیونکہ جب مُعلِّل دلیل دیتا ہے تو اپنی دلیل کے تمام مقدمات پر غور کر کے دیتا ہے لہٰذا مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنا اس کیلئے مُشکل نہیں ہوتا۔

نقض اور مُعارضہ کی صورت میں توقف کرنا بالاتفاق واجب

دُوْنَ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَۃِ سے فاضل ماتن اور شارح علامہ رحمہما اللہ یہ فرما
گزشتہ اختلاف منع کی صورت میں ہے۔ نقض اور مُعارضہ کی صورت میں بالاتفاق
کرنا واجب ہے۔ نقض کی صورت میں اس لئے واجب ہے کہ نقض کہتے ہیں دلیل پر کا
پس جب تک دلیل ہی پوری نہ ہوگی تو اس پر نقض کیسے وارد ہوگا؟ یہاں پر محشی نے فرمایا
تو یہ ہے کہ نقض دلیل پر اعتراض کرنے کا نام ہے۔ پس جب تک دلیل پوری نہ ہوگی تو
پر (بطورِ نقض) اعتراض وارد ہی نہ ہوگا لیکن تحقیق یہ ہے کہ نقض مقدمہ غیر معینہ پر اعتراض
کرنے کا نام ہے۔ اس صورت میں بھی دلیل کے مکمل ہونے سے پہلے اس پر (بطورِ نقض)
اعتراض وارد کرنا ممکن نہیں۔ اور بہرحال معارضہ کی صورت میں توقف کرنا اس لئے واجب ہے کہ
معارضہ کہتے ہیں (مدِ مُقابل کی) دلیل کے مقابلے میں دلیل پیش کرنے کو، پس جب تک مد
مُقابل کی دلیل مکمل نہ ہوگی تو اس وقت تک مُعارضہ متحقق (ثابت) ہی نہ ہوگا۔

دُوْنَ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَۃِ کی ترکیب

شارح علاّمہ نے فاضل ماتن رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت دُوْنَ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَۃِ کا ماقبل سے ترکیبی تعلق واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دُوْنَ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَۃِ کا تعلق ماتن علیہ الرحمۃ کے قول وَیُسْتَحْسَنُ کے ساتھ ہو۔ (اس صورت میں یہ یُسْتَحْسَنُ کا مَفْعُوْل فِیْہٖ ہوگا) اور یہ ترکیب واضح ہے۔ اور دُوْنَ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَۃِ میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا تعلق اس لفظ اختلاف (مصدر) کے ساتھ ہو جو ماتن علیہ الرحمۃ کے اپنے قول یَجُوْزُ سے گزشتہ کلام وَقِیْلَ بِخِلَافِہٖ سے ضمناً سمجھا جاتا ہے۔ (اس صورت میں یہ وَقِیْلَ بِخِلَافِہٖ میں مذکور لفظِ خلاف کا مَفْعُوْل فِیْہٖ ہوگا۔)

(وَقَالُوْا يَجُوْزُ نَقْضُ حُكْمٍ ادَّعٰى فِيْهِ الْبَدَاهَةَ لِرُجُوْعِهٖ) اَيْ ذٰلِكَ النَّقْضِ (اِلٰى مَنْعِ الْبَدَاهَةِ مَعَ السَّنَدِ) وَهُوَ مَاذُكِرَ لِاِثْبَاتِ النَّقْضِ (وَفِيْهِ نَظَرٌ) لِاِمْكَانِ اِرْجَاعِهٖ اِلَى النَّقْضِ بَلْ اِلَى الْمُعَارَضَةِ اَيْضًا كَذَا فِي الْحَاشِيَةِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ مَاذَكَرَهُ النَّاقِضُ

يمكن ان يجعل من افراد النقض الحقيقي بان يقال دعوى بداهة دليل على دعواه
النقض في الحقيقة راجع الى ذلك الدليل وكذا يمكن ان يكون من افراد
المعارضة بان يكون الدليل المثبت للنقض معارضا لدعوى البداهة التي هي
بمنزلة نصب الدليل فلا وجه لارجاعه الى منع البداهة مع صحة كونه من افراد
النقض ولا لاختياره على المعارضة ويمكن ان يوجه النظر بوجه اخر وهو انه وان
سلم كون دعوى البداهة بمنزلة الدليل لكن لا يجوز ارجاعه الى المنع اذ هو طلب
الدليل على مقدمة معينة ولا يطلب على مقدمة الدعوى شيء كما لا يخفى

ترجمہ مع توضیحات: انہوں نے کہا (یعنی اہلِ مناظرہ نے کہا) کہ (مُدّعی نے) جس حکم میں بداہت کا دعوٰی کیا ہے (اور اس پر دلیل قائم نہیں کی تو) اس پر نقض وارد کرنا جائز ہے۔ بوجہ لوٹنے اس کے یعنی اس نقض کے بداہت کو منع کرنے کی طرف ایسی منع جو سند کے ساتھ ہو۔ اور سند (سے مراد) وہ ہے جو نقض کو ثابت کرنے کیلئے ذکر کی گئی ہو۔ (اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مُدّعی نے جس حکم میں بداہت کا دعوٰی کیا ہے اس حکم پر نقض وارد کرنا اس لئے جائز ہے کہ کسی چیز میں بداہت کا دعوٰی کرنا اس پر دلیل پیش کرنے کی طرح ہے۔ لہٰذا اس حکم پر (یعنی دعوائے بداہت پر) نقض وارد کرنا ایسے ہوگا جیسے اس پر منع مَعَ السَّنَد وارد کی جائے۔ پس جب اس پر منع مع السند وارد کرنا جائز ہے تو نقض وارد کرنا بھی جائز ہوگا بشرطیکہ نقض کے ساتھ سند (یعنی دلیل) بھی ہو۔) اور اس میں (یعنی اہلِ مناظرہ کے اس قول میں) نظر ہے۔ اس لئے کہ اس (دعوٰی بداہت کے نقض) کو (جس طرح منع مَعَ السَّنَد کی طرف لوٹانا ممکن ہے اسی طرح) نقض کی طرف بلکہ معارضہ کی طرف لوٹانا بھی ممکن ہے (لہٰذا صرف منع مع السند کی طرف لوٹانے کی تخصیص درست نہیں ہے) اسی طرح حاشیہ میں ہے۔ اور اس (نظر) کا حاصل یہ ہے کہ جس (اعتراض) کو نقض وارد کرنے والا ذکر کرتا ہے اس کو نقض حقیقی کے افراد میں سے کرنا (بھی) ممکن ہے بایں طور کہ کہا جائے کہ بداہت کا دعوٰی کرنا اپنے دعوٰی پر دلیل ہے۔ (کیونکہ یہ کہنا کہ فلاں چیز بدیہی ہے اس پر دلیل دینے کے قائم مقام ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ واقعی بدیہی ہو تو اس پر مزید دلیل دینے کی ضرورت نہیں رہتی۔) اور نقض حقیقت میں اسی دلیل کی طرف راجع ہے۔ اور اسی طرح ممکن ہے کہ وہ معارضہ کے افراد میں سے ہو۔ بایں طور کہ وہ دلیل جو نقض کو ثابت کرنے والی ہے (یعنی سائل نے

مذکورہ بالا دلیل پر دو وجہ سے اعتراض وارد ہوتا ہے۔ ایک یہ ہے کہ اس مذہب پر جو دلیل دی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "دعوٰی بداہت پر نقض وارد کرنا ایسے ہے جیسے اس پر منع مع السند وارد کی جائے جب اس پر مَنع مع السّند وارد کرنا جائز ہے تو نقض وارد کرنا بھی جائز ہوگا"۔ یہ دلیل قابلِ تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جس طرح اس نقض کو منع مع السند کی طرف لوٹانا ممکن ہے "بایں طور کہ دعوائے بداہت کو دلیل کی مانند قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ جب دلیل پر منع مع السند وارد کرنا جائز ہے تو جو چیز دلیل کی مانند ہے اس پر نقض وارد کرنا بھی جائز ہوگا" کیونکہ نقض منع مع السند کی مانند ہے اسی طرح اس نقض کو نقض حقیقی کے افراد میں سے کرنا بھی ممکن ہے۔ بایں طور کہ دعوائے بداہت کو دلیل کے قائم مقام قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ جب دلیل پر نقض حقیقی وارد کرنا جائز ہے تو جو چیز دلیل کے قائم مقام ہے اس پر نقض حقیقی وارد کرنا بھی جائز ہوگا۔ ایسے ہی اس نقض کو معارضہ کی طرف لوٹانا یعنی معارضہ کے افراد میں سے کرنا بھی ممکن ہے بایں طور کہ جس دلیل کو نقض وارد کرنے والا اپنے نقض کے ثابت کرنے کیلئے ذکر کرتا ہے اس کو دعوٰیٔ بداہت کے معارض قرار دیا جائے۔ کیونکہ دعوٰیٔ بداہت بمنزلہ دلیل قائم کرنے کے ہے تو گویا کہ مُدّعی نے بداہت کا دعوٰی کر کے دلیل قائم کر دی ہے اور نقض وارد کرنے والے کی دلیل اس کے معارض ہے۔ پس جب اس نقض کو نقض حقیقی اور معارضہ کے افراد میں سے کرنا صحیح ہے تو اس کو منع مع السند کی طرف لوٹانے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لہٰذا یہ ترجیح بلا مُرجح ہے جو کہ نا جائز ہے۔ اور اعتراض کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر چہ دعوائے بَداہت کا بمَنزِلَہ دلیل کے ہونا مسلم ہے مگر اس کے باوجود اس نقض کو منع کی طرف لوٹانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ منع کہتے ہیں دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنے کو اور یہاں نہ دلیل ہے اور نہ دلیل کا مقدمہ۔ رہا دعوٰیٔ بداہت کا مقدمہ تو اس پر کوئی شَیٔ طلب نہیں کی جاتی، کیونکہ منع حقیقی کی صورت میں صرف دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کی جاتی ہے اور منع مجازی کی صورت میں اگر چہ دعوٰی پر دلیل طلب کی جا سکتی ہے۔ کَمَا مَرَّ لیکن یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب دعوٰی نظری ہو اور بدیہی دعوٰی کا تو انکار ہی نہیں ہو سکتا پھر اس پر دلیل کیسے طلب کی جائے گی؟۔

میں کہتا ہوں کہ شارح کا قول وَلَا يُطْلَبُ عَلٰى مُقَدِّمَةِ الدَّعْوٰى شَيْءٌ اپنے ظاہری معنی

پر نہیں ہے کیونکہ جب دعوای بدیہی غیر اوّلی ہو تو اس کے مقدمہ پر تنبیہ طلب کی جا...
معلوم ہوا کہ شارح کا قول "یعنی" اپنے عمومی معنی پر نہیں ہے۔ فافہم

ثُمَّ لَمَّا کَانَ ھٰھُنَا سُؤَالٌ وَھُوَ اَنَّہٗ قَدْ یَسْاَلُ السَّائِلُ بِالْحَلِّ اَعْنِیْ تَعْیِیْنَ مَوْضِعِ الْغَلَطِ فَلَا یَصِحُّ حَصْرُ الْاَسْوِلَۃِ فِی الثَّلٰثَۃِ الْمَذْکُوْرَۃِ فَاَجَابَ بِقَوْلِہٖ (وَیَنْدَرِجُ الْحَلُّ فِی الْمَنْعِ لِنَوْعِ مُنَاسَبَۃٍ) یَعْنِیْ مِنْ حَیْثُ ھُوَ تَعَرُّضٌ لِلْمُقَدَّمَۃِ الْمُعَیَّنَۃِ کَمَا اَنَّ الْمَنْعُ کَذٰلِکَ (وَاِنْ خَالَفَہٗ بِوَجْہٍ اِذْ یُقْصَدُ بِہٖ) اَیْ بِالْحَلِّ (تَعْیِیْنُ مَوْضِعِ الْغَلَطِ لِسُوْءِ الْفَہْمِ) لَا طَلَبُ الدَّلِیْلِ وَقَوْلُہٗ لِسُوْءٍ مُتَعَلِّقٌ بِالْغَلَطِ وَقَدْ یُذْکَرُ الْحَلُّ فِیْ مُقَابَلَۃِ الْمَنْعِ لِھٰذِہِ الْمُخَالَفَۃِ

ترجمہ مع توضیحات: پھر جب یہاں ایک سوال تھا اور وہ یہ ہے کہ کبھی سائل حل کا سوال کرتا ہے (حل سے) میری مراد غلطی کی جگہ کی تعیین ہے (تو جب سوال حل کے بارے میں بھی ہوتا ہے) تو سوالات کو مذکورہ تینوں (منع، نقض اور مُعارضہ) میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔ تو ماتن علیہ الرحمۃ نے (اس سوال کا) جواب اپنے قول وَیَنْدَرِجُ الخ سے دیا ہے۔ اور حل کو منع میں درج کیا جاتا ہے ایک قسم کی مناسبت کی وجہ سے یعنی اس اعتبار سے کہ وہ (حل) مقدمہ معینہ کے درپے ہونے (کا نام ہے) جیسا کہ منع اسی طرح ہے۔ اگرچہ وہ ایک وجہ سے اس (منع) کے مُخالف ہے۔ کیونکہ حل سے مقصود اس جگہ کی تعیین ہے جس میں غلط فہمی کی وجہ سے غلطی ہوئی ہے نہ کہ دلیل طلب کرنا۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ کا قول "لِسُوْءٍ" اَلْغَلَطِ کے ساتھ تعلق رکھنے والا ہے اور اس مخالفت کی وجہ سے کبھی حل کو منع کے مقابلہ میں ذکر کیا جاتا ہے۔

شرح: ایک اعتراض کا جواب

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ سابقہ بیان کو دیکھ کر معترض یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ سابقہ بیان سے معلوم ہوا کہ مُعَلِّل پر سائل صرف تین طرح کے سوالات (اعتراضات) کرسکتا ہے (۱) منع (۲) نقض (۳) مُعارضہ۔ حالانکہ سائل کبھی حل کا سوال بھی کرتا ہے حل سے مراد غلطی کی جگہ کی تعیین ہے۔ لہٰذا سائل کے سوالات کو ان تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ تو ماتن علیہ الرحمۃ نے

تنبیہ نمبر ۴۹۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ و شرح اردو رشیدہ نے صفحہ ۳۱۷ پر متن اور شرح کی عبارت وَقَالُوْا ے

اپنے قول وہ مندرج الخ سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ حل کو منع میں درج کیا جاتا ہے کیونکہ منع اور حل میں ایک قسم کی مناسبت ہے اور وہ مناسبت یہ ہے کہ حل بھی مقدمہ معینہ کے درپے ہونے کو کہتے ہیں جس طرح کہ منع مقدمہ معینہ کے درپے ہونے کو کہتے ہیں اس لئے کہ مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنا بھی ایک لحاظ سے اس کے درپے ہونا ہے۔ اگرچہ حل ایک وجہ سے منع کے مخالف بھی ہے۔ کیونکہ حل سے مقصود اس جگہ کو معین کرنا ہے جس میں غلط فہمی کی وجہ سے غلطی ہوئی ہے۔ یعنی حل سے مقصود طلبِ دلیل نہیں جبکہ منع سے مقصود طلبِ دلیل یا طلبِ تنبیہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ مخالفت مناسبت میں ضرر نہیں دیتی اس لئے اس مخالفت کے باوجود حل کو منع میں درج کرنا صحیح ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ کے قول لِسُوْءٍ مُتَعَلِّقٌ بِالْغَلَطِ کی تشریح

ظاہر یہ ہے کہ لِسُوْءٍ کے اَلْغَلَطِ کے مُتعلق ہونے سے مراد معنوی تعلق ہے نہ یہ کہ جار مجرور غلط کے مُتعلق ہیں، شارح علیہ الرحمۃ کی عادت ہے کہ معنوی تعلق کو بھی لفظِ متعلق سے تعبیر کرتے ہیں تو اس معنوی تعلق کے اعتبار سے اَلْغَلَطِ موصوف ہے اور لِسُوْءٍ سے پہلے اَلَّذِیْ نَشَأَ

(بقیہ...... حاشیہ) لِاِثْبَاتِ النَّقْضِ تک کا مطلب یوں بیان کیا ہے۔ (چونکہ بداہت پر منع کے ساتھ جب سند ذکر کی جائے گی تو بداہت کا دعویٰ دلیل کی طرح ہو جائے گا تو جیسے دلیل پر نقض وارد ہوتا ہے اسی طرح جو دلیل کی طرح ہو اس پر بھی نقض وارد ہوگا) اِنْتَھٰی کَلَامُہٗ۔ میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے اس عبارت کا جو مطلب بیان کیا ہے وہ کئی وجہ سے مُناسب نہیں ہے اولاً اس لئے کہ بداہت کا دعویٰ بذاتِ خود بمنزلہ دلیل کے ہے خواہ اس پر منع مع السند وارد کی جائے یا نہ لہٰذا یہ کہنا مناسب نہیں کہ "بداہت پر منع کے ساتھ جب سند ذکر کی جائے گی تو بداہت کا دعویٰ دلیل کی طرح ہو جائے گا۔ بظاہر اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ "منع وارد کرنے کے ساتھ سند کا ذکر کرنا شرط ہے دعویٰ بداہت کے دلیل کی طرح ہونے کیلئے" حالانکہ یہ شرط نہیں ہے بلکہ بداہت کا دعویٰ بغیر کسی شرط کے دلیل کی طرح ہے یعنی بمنزلہ دلیل کے ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ جو چیز دلیل کی طرح ہو اس پر نقض کے وارد ہونے میں کلام ہی نہیں کیونکہ یہ تو متفق علیہ مسئلہ ہے۔ لہٰذا فاضل ماتن نے وَقَالُوْا سے جن علماء مناظرہ کا اختلاف نقل کیا ہے اس کا مطلب وہ نہیں جو معاصر مذکور نے بیان کیا ہے کہ "جیسے دلیل پر نقض وارد ہوتا ہے اسی طرح جو دلیل کی طرح ہو اس پر بھی نقض وارد ہوگا" بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس حکم میں بداہت کا دعویٰ کیا گیا ہے اس پر نقض وارد کرنا اس لئے جائز ہے کہ یہ نقض بداہت کے دعویٰ پر منع مع السند وارد کرنے کی طرف لوٹتا ہے یعنی اس کے افراد میں سے ہو جاتا ہے۔ یہ بعض علماء مناظرہ کا مذہب ہے اور فاضل ماتن وَفِیْهِ نَظَرٌ کہہ کر اس پر اعتراض کر رہے ہیں۔ ثالثاً اس لئے کہ بداہت کے دعویٰ کو دلیل کی طرح کہنے کی بجائے بمنزلہ دلیل کہنا مناسب ہے۔ نیز معاصر مذکور کا صیغہ مؤنث کے ساتھ لکھنا "تو بداہت کا دعویٰ دلیل کی طرح ہو جائے گی" بھی قابل غور ہے۔ فافہم

محذوف ہے۔ پس جار مجرور مل کر ظرفِ مستقر فعل محذوف کے متعلق ہے اور [illegible] فعل [illegible] اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر موصول کا صلہ ہے اور موصول اپنے صلہ سے مل کر [illegible] صفت ہے اور جملے کا معنیٰ اس طرح ہے: کیونکہ حل سے مقصود اس غلطی کی جگہ کی تعیین ہے [illegible] سوءِ فہم کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں ترکیبی تعلق مراد ہو اور جار مجرور [illegible] کے متعلق ہوں اس بناء پر کہ الغلط مصدر ہے لیکن پہلی توجیہ زیادہ واضح ہے۔ فَافْهَمْ وَتَدَبَّرْ

حل کی ایک جدید مثال

حل کی ایک جدید مثال یہ ہے کہ امکانِ کذبِ باری تعالیٰ کا مُدّعی اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرتے ہوئے کہے کہ (صُغریٰ) جھوٹ ایک شیٔ ہے۔

(کبریٰ) ہر شیٔ مقدورِ باری تعالیٰ ہے۔

(نتیجہ) جھوٹ مقدورِ باری تعالیٰ ہے۔

تو جس چیز پر اللہ تعالیٰ کی قدرت ثابت ہوگئی اس کا امکان بھی ثابت ہوگیا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ امکانِ کذب باری تعالیٰ ثابت ہے تو سائل اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہے کہ آپ کی دلیل کے دوسرے مقدمہ (کُبریٰ) میں آپ کو غلط فہمی لگی ہے۔ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ جھوٹ اس ''ہر شیٔ'' میں داخل ہے جس پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ پس سائل کا اس طرح اعتراض کرنا حل کا سوال ہے یعنی غلطی کی جگہ کو معین کرنا ہے۔ تو سائل کے اس سوال کے بعد مُدّعی جب اپنے دوسرے مقدمہ کو ثابت کرتے ہوئے یوں کہے گا کہ مجھ پر غلط فہمی کا الزام لگانا درست نہیں ہے کیونکہ میری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عقلاً جھوٹ پر قادر ہے۔ شرعاً اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا صادر ہونا میں بھی ناممکن مانتا ہوں تو مجھ پر غلط فہمی کا الزام کیسے درست ہو سکتا ہے؟ تو مُدّعی کی اس تقریر سے غلطی کی جگہ متعین ہوگئی اور سائل کو معلوم ہوگیا کہ مُدّعی کو دراصل یہ غلطی لگی ہے کہ وہ عقلاً اللہ تعالیٰ سے صدورِ کذب کو ممکن مانتا ہے۔ پس سائل اس کے ابطال کے درپے ہوگا۔

نوٹ: مسئلہءِ امکانِ کذب کی پوری تحقیق اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب سبحان السبوح میں ملاحظہ فرمائیں۔

پانچویں بحث: سندِ صحیح، مقوی ءِسند، سند کے الفاظ اور دیگر احکام کے بیان میں

اَلْبَحْثُ الْخَامِسُ: مِنْ جُمْلَةِ الْمَعْلُوْمِ اَنَّ السَّنَدَ الصَّحِيْحَ مَلْزُوْمٌ لِخِفَاءِ الْمُقَدَّمَةِ وَمُقَوٍّ لِلْمَنْعِ وَلَوْ كَانَ) مَلْزُوْمِيَّتُهُ وَتَقْوِيَتُهُ (بِزَعْمِ الْمَانِعِ فَلَايَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ) السَّنَدُ الصَّحِيْحُ (اَعَمَّ) مِنَ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ مُطْلَقًا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ مُطْلَقًا مُتَعَلِّقًا بِقَوْلِهِ فَلَايَكُوْنُ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَايَكُوْنُ اَعَمَّ لَا (مُطْلَقًا) وَلَامِنْ وَّجْهٍ وَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ مُتَعَلِّقًا بِقَوْلِهِ اَعَمَّ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَايَكُوْنُ اَعَمَّ مُطْلَقًا لَامِنْ وَّجْهٍ وَالظَّاهِرُ الْمُوَافِقُ بِالسَّبَاقِ هُوَ الْاَوَّلُ لِاَنَّ الْاَعَمَّ مِنْ وَّجْهٍ لَايَكُوْنُ مَلْزُوْمًا وَّمُقَوِّيًا مِّنْ كُلِّ وَجْهٍ (وَمِنْ هٰهُنَا) اَیْ مِنْ اَجْلِ اَنَّ السَّنَدَ مَلْزُوْمٌ وَمُقَوٍّ (قَالُوْا) اَیْ اَهْلُ النَّظَرِ (مَا مِنْ مُقَدَّمَةٍ) مَوْجُوْدَةٌ فِیْ حَالٍ مِّنَ الْاَحْوَالِ (اِلَّا وَ) الْحَالُ (اَنَّهُ يُمْكِنُ مَنْعُهُ مُسْتَنِدًا بِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ السُّوْفَسْطَائِيَّةُ) النَّافُوْنَ لِثُبُوْتِ حَقَائِقِ الْاَشْيَاءِ (لٰكِنَّ الْحَكِيْمَ) الْمُثْبِتَ لَهَا (يَعُدُّهٗ) اَیْ ذٰلِكَ السَّنَدَ (مُكَابَرَةً) غَيْرَ مَسْمُوْعَةٍ.

ترجمہ مع توضیحات: پانچویں بحث: من جملہ معلوم (اور واضح باتوں) میں سے یہ ہے کہ سندِ صحیح مقدمہ (ممنوعہ) کے خفاء کا ملزوم ہوتی ہے اور منع کو تقویت دینے والی ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کا ملزوم اور مقوی ہونا مانع کے زعم میں ہو۔ (جب سندِ صحیح مقدمہ ممنوعہ کے خفاء کے ملزوم اور منع کو تقویت دینے والی ہوتی ہے) تو سندِ صحیح کا مقدمہ ممنوعہ (کی نقیض سے) عام مطلق ہونا جائز نہیں ہے۔ جائز ہے کہ (لفظ) مطلقاً اس کے قول فَلَايَكُوْنُ کے متعلق ہو تو (ایسی صورت میں) معنٰی یہ ہوگا کہ وہ (سندِ صحیح) نہ (مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے) عام مطلق ہو سکتی ہے اور نہ (عام) مِن وجہ۔ اور یہ (بھی) جائز ہے کہ وہ (لفظ مطلقاً) اس کے قول اَعَمَّ کے متعلق ہو۔ تو (اس وقت) معنی یہ ہوگا کہ وہ (سندِ صحیح) (مقدمہ ممنوعہ کے نقیض سے) عام مُطلق نہیں ہو سکتی نہ کہ (عام) مِنْ وَّجْهٍ اور ظاہر (ترکیب) جو سیاق (یعنی کلامِ سابق) کے موافق ہے وہ پہلی (ترکیب) ہے۔ کیونکہ عام من وجہ ہر وجہ سے ملزوم اور مقوی نہیں ہوتی (بلکہ ایک وجہ سے ملزوم و مقوی ہوتی ہے اور ایک وجہ سے نہیں جبکہ سندِ صحیح کیلئے ضروری ہے کہ وہ ہر وجہ سے ملزوم و مُقوّی ہو۔) اور یہیں سے یعنی اس وجہ سے کہ سندِ (صحیح ہر وجہ سے) ملزوم و مقوی ہوتی ہے انہوں نے کہا یعنی اہلِ نظر (مُناظرین) نے

کہ کوئی مقدمہ احوال میں سے کسی حال میں موجود نہیں ہوتا مگر حال یہ ہے کہ سند لازم
ممکن ہوتا ہے۔ (اہلِ نظر مناظرین نے یہ قول) اس مذہب کی وجہ سے (کیا) جس
سوفسطائی گئے جو حقائقِ اشیاء کے ثبوت کی نفی کرنے والے ہیں لیکن حکیم (دانا فلسفی)
کرنے والا ہے وہ اس سند کو مکابرہ غیر مسموعہ شمار کرے گا۔

شرح: سندِ صحیح کی پہچان

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ سندِ صحیح کی پہچان یہ ہے کہ اس میں دو باتیں لازمی طور پر پائی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ سندِ صحیح مقدمہ ممنوعہ کے خفاء کا ملزوم ہوتی ہے اور مقدمہ ممنوعہ کا خفاء اس کا لازم ہوتا ہے۔ یعنی جس طرح کہ جُفت ہونا چار کو لازم ہے کہ جب بھی چار پایا جائے گا تو جفت ہونا بھی پایا جائے گا اسی طرح مقدمہ ممنوعہ کا خفاء بھی سندِ صحیح کو لازم ہے کہ جب بھی سندِ صحیح پائی جائے گی تو مقدمہ ممنوعہ کا خفاء بھی پایا جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ سندِ صحیح مانع کی منع کو تقویت دینے والی ہوتی ہے خواہ یہ دونوں باتیں فی الواقع ہوں یا مانع کے زعم (خیال) میں ہوں اور فی الواقع نہ ہوں۔ جیسا کہ حقائقِ اشیاء کے ثبوت پر حکیم دلیل دے اور حقائقِ اشیاء کے ثبوت کا منکر سوفسطائی اس کی دلیل پر منع وارد کر کے تقویتِ منع کیلئے سندِ صحیح پیش کر دے۔ تو سوفسطائی کی یہ سند بدیہی امر کے خلاف ہونے کی وجہ سے حکیم کی دلیل کے مقدمہ ممنوعہ کے خفاء کا ملزوم اور اس سوفسطائی کی منع کو تقویت دینے والی فی الواقع تو نہ ہوگی مگر سوفسطائی مانع کے زعم میں ضرور ملزوم بھی ہوگی اور اس کی منع کو تقویت دینے والی بھی۔ کیونکہ یہ سند اگرچہ بدیہی امر کے خلاف ہے مگر اس پر سندِ صحیح کی تعریف تو صادق آتی ہے۔ اس لئے اس میں ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا جائے گا۔

فاضل ماتن نے اپنے قول فَلَایَجُوْزُ سے "پہلے جملے" کی تفصیل بیان کی ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں فاء جزائیہ ہو اور یہ عبارت شرط محذوف کی جزاء ہو۔ ایسی صورت میں تقدیرِ عبارت یوں ہوگی۔ اذا کان السَّنَدُ الصَّحِیْحُ مَلْزُوْمٌ لِّخَفَاءِ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ وَمُقَوِّلِلْمنع فَلَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ السَّنَدُ الصَّحِیْحُ اَعَمَّ مِنَ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ مُطْلَقًا (جب سندِ صحیح مقدمہ ممنوعہ کے خفاء کا ملزوم اور منع کو تقویت دینے والی ہوتی ہے تو یہ جائز نہیں کہ سندِ صحیح مقدمہ ممنوعہ (کی نقیض) سے عام مطلق ہو۔) توضیح اس کی یہ ہے کہ جب سندِ صحیح میں دو باتیں لازمی

پائی جاتی ہیں (۱) سندِ صحیح مقدمہ ممنوعہ کے خفاء کا ملزوم ہوتی ہے (۲) سندِ صحیح مانع کی منع کو تقویت دینے والی ہوتی ہے تو ان دو باتوں کے لازمی ہوتے ہوئے یہ جائز نہیں کہ سندِ صحیح مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے مطلقاً اعم ہو۔ کیونکہ جب سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے مطلقاً اعم ہوگی تو اس میں یہ دونوں باتیں نہیں پائی جائیں گی یعنی نہ وہ مقدمہ ممنوعہ کے خفاء کا ملزوم ہوگی اور نہ ہی منع کو تقویت دینے والی ہوگی۔ پھر یا تو مطلقاً ملزوم ومقوی نہیں ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مطلق ہو یا من وجہ ملزوم ومُقوی ہوگی اور مِنْ وَجْہٍ نہیں ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مِنْ وَجْہٍ ہو۔ حالانکہ سندِ صحیح سے مقصود یہ ہے کہ وہ ہر وجہ سے مقدمہ ممنوعہ کے خفاء کا ملزوم اور منع کو تقویت دینے والی ہو۔ اور جب مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مطلق یا عام من وجہ ہونے کی صورت میں سند کے اندر وہ دو باتیں نہیں پائی جاتیں جو سندِ صحیح میں لازمی ہیں تو اسی وجہ سے جو سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مطلق یا عام مِنْ وَجْہٍ ہو تو اسے سندِ صحیح نہیں کہا جاتا بلکہ سندِ فاسد کہا جاتا ہے۔ كَمَا مَرَّ فِي الْمُقَدِّمَةِ تَحْتَ تَعْرِيْفِ السَّنَدِ.

متن کی عبارت مطلقاً کے ترکیبی تعلق کی وضاحت

شارح علامہ نے اس مقام پر فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ اَعَمَّ مُطْلَقًا کی ترکیبی تعلق کو واضح کیا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ کے کلام کی توضیح یہ ہے کہ مطلقاً کے متعلق میں دو احتمال ہیں، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا تعلق فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول فَلَا يَكُوْنُ کے ساتھ ہو۔ بایں طور کہ لَا يَكُوْنُ کی ضمیر مُمَیَّز ہو اور مُطلقاً اس کی تمیز ہو۔ اس ترکیب کے مطابق معنٰی یہ ہوگا کہ سندِ صحیح نہ مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مطلق ہو سکتی ہے اور نہ عام مِنْ وَجْہٍ۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا تعلق فاضل ماتن علیہ الرحمۃ کے قول اَعَمَّ کے ساتھ ہو بایں طور کہ اَعَمَّ موصوف ہو اور مُطلقاً اس کی صفت ہو۔ اس ترکیب کے مطابق معنٰی یہ ہوگا کہ سندِ صحیح مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مطلق نہیں ہو سکتی، عام مِنْ وَجْہٍ کے بارے میں یہ بات نہیں ہے۔ شارح علامہ نے فرمایا کہ ظاہر اور پہلے کلام کے موافق پہلی ترکیب ہے۔ کیونکہ عام مِنْ وَجْہٍ ہر وجہ سے نہیں بلکہ ایک وجہ سے ملزوم ومقوی ہوتی ہے اور ایک وجہ سے نہیں ہوتی جبکہ سندِ صحیح کیلئے ضروری ہے کہ

وہ ہر وجہ سے ملزوم ومقوی ہو۔ لہٰذا جو سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام من وجہ ہو...
داخل نہ ہوگی۔ لہٰذا مطلقاً کا تعلق لایکون کے ساتھ ہونا چاہیے تا کہ سندِ صحیح کا مقدمہ ممنوعہ کی...
سے عام مطلق ہونا بھی منتفی ہو جائے اور عام من وجہ ہونا بھی۔

سوال: متن کی عبارت میں فلایکون نہیں ہے تو شارح علیہ الرحمۃ نے فلایکون کو مصنف... الرحمۃ کا قول کیسے کہہ دیا؟

جواب: متن کی عبارت میں فلایجوز ان یکون ہے اور شارح علیہ الرحمۃ نے اسے فلایکون سے تعبیر فرمایا۔ ہے ایسا اس لئے کیا کہ دونوں معنیً مرادف ہیں۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہلِ مناظرہ کے نزدیک نقل بالمعنیٰ بھی جائز ہے۔

ہر قسم کے مقدمہ پر منع مع السّند کے وارد ہونے کی تحقیق

فاضل ماتن اور شارح علاّمہ نے وَمِنْ ھٰھُنَا سے آخر عبارت تک جو کچھ بیان کیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی، ہے کہ سندِ صحیح ہر وجہ سے مقدمہ ممنوعہ کے خفاء کا ملزوم اور مانع کی منع کو تقویت دینے والی ہوتی ہے خواہ حقیقت میں ہو یا مانع کے زعم میں۔ تو اسی وجہ سے اہلِ مناظرہ نے کہا کہ جو مقدمہ بھی ہو جس حال میں بھی ہو اس پر سند کے ساتھ منع وارد کرنا ممکن ہوتا ہے۔ یعنی خواہ وہ مقدمہ بدیہی ہو یا نظری اس پر منع وارد ممکن ہوتا ہے اہلِ مناظرہ نے سوفسطائیہ کے مذہب کو دیکھ کر یہ قول کیا ہے جو حقائقِ اشیاء کے ثبوت کی نفی کرتے ہیں۔ یعنی اشیاء کی حقیقتوں کا ثبوت اگرچہ بدیہی ہے لیکن چونکہ ہر قسم کے مقدمہ پر منع مع السند وارد کرنا ممکن ہوتا ہے لہٰذا اگر حکیم حقائقِ اشیاء کے ثبوت پر دلیل پیش کرے تو سوفسطائی کیلئے سند لا کر اس کو منع کرنا ممکن ہوگا۔ ماتن علیہ الرحمۃ نے یُمْکِنُ کہا ہے یَصِحُّ نہیں فرمایا کیونکہ جو مقدمہ بدیہیہ ہو اس پر منع وارد کرنا صحیح نہیں ہوتا اگرچہ ممکن ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے آگے فرمایا لیکن حکیم جو حقائقِ اشیاء کا مُثبت (ثابت کرنے والا) ہے وہ اس سند کو ایسا مکابرہ شمار کرے گا جو سننے کے قابل نہیں۔ کیونکہ یہ سند نفس الامر میں مقدمہ ممنوعہ کے خفاء کا ملزوم نہیں ہے اور مسموع (قابلِ سماعت) وہ سند ہوتی ہے جو نفس الامر میں مقدمہ ممنوعہ کے خِفاء کا ملزوم ہو کہ جب بھی سند پائی جائے تو نفس الامر میں مقدمہ ممنوعہ کا خفاء بھی پایا جائے۔

فائدہ: جاننا چاہئے کہ سوفسطائیہ کے تین گروہ ہوئے ہیں ان میں سے بعض تو وہ تھے جو اشیاء کی حقیقتوں کا انکار کرتے تھے اور زعم کرتے تھے کہ وہ اوہام اور خیالات باطلہ ہیں ان کو عنادیہ کہا جاتا ہے۔ اور بعض وہ تھے جو اشیاء کی حقیقتیں ثابت نہیں مانتے تھے اور زعم کرتے تھے کہ اشیاء کی حقیقتیں اعتقاد کے تابع ہیں حتی کے اگر ہم کسی چیز کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہوگی اور اگر اس کو عرض اعتقاد کریں تو وہ عرض ہوگی ہم اس کو قدیم سمجھیں تو قدیم ہوگی اور اگر ہم اس کو حادث سمجھیں تو حادث ہوگی۔ ان کو عندیہ کہا جاتا ہے۔ اور بعض وہ تھے جو کسی بھی شی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے جاننے کا انکار کرتے تھے اور زعم کرتے تھے کہ ہم شک میں پڑنے والے ہیں اور شک میں پڑنے والا پھر شک میں پڑنے والا ہوتا ہے اسی طرح سلسلہ کھینچتے رہو۔ ان کو لاادریہ کہا جاتا ہے (شرح عقائد)

تنبیہ نمبر ۵۰۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ نے اپنی شرح کے صفحہ ۷۷ پر لکھا ہے کہ دلیل سے کسی معین مقدمہ پر مانع نے منع وارد کی اور پھر منع کو مضبوط کرنے کیلئے دلیل ذکر کی تو اس کو سندِ صحیح کہتے ہیں۔ اِنْتَھٰی

میں کہتا ہوں کہ اس کو سندِ صحیح کہنا جو وجہ سے صحیح نہیں ہے۔ اولاً اس لئے کہ شارح علامہ نے مقدمہ میں سندِ صحیح کی تعریف یوں ذکر کی ہے کہ سندِ صحیح فقط وہ ہوتا ہے جو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اخص ہو یا مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی ہو اور اس تعریف میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں جو معاصر مذکور کی بیان کردہ تعریف سے مطابقت رکھتا ہو۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ معاصر مذکور کی یہ تعریف درست نہیں ہے۔ اور اگر اس کو توضیح کہا جائے تو پھر بھی سندِ صحیح کی تعریف سے مُطابقت نہ رکھنے کی وجہ سے نادرست ہوگی۔ ثانیاً اس لئے کہ سند کے الفاظ پر ادنیٰ غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ سند کے جتنے الفاظ بھی ہیں (جو کہ عنقریب آرہے ہیں) ان سب میں طلب دلیل کا معنٰی تو پایا جاتا ہے لیکن دلیل کا معنٰی نہیں پایا جاتا تو ایسی صورت میں دلیل کو سند کہنا تعجب انگیز ہے۔ ثالثاً اس لئے کہ اگر مذکورہ دو وجہوں سے صرفِ نظر کر لیا جائے تو پھر بھی سندِ صحیح کی تعریف یا توضیح ان الفاظ سے کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ جو چیز منع کو مضبوط کرنے کیلئے ذکر کی جاتی ہے اس کو مُطلق سند کہتے ہیں جس میں سندِ صحیح اور سندِ فاسد دونوں داخل ہیں جیسا کہ مقدمہ میں گزرا۔ لہٰذا اس کو سندِ صحیح کہنا درست نہیں ہے۔ رابعاً اس لئے کہ منع وارد کرنے کے بعد جو چیز بطورِ دلیل ذکر کی جاتی ہے وہ سند کو تقویت دینے کیلئے ذکر کی جاتی ہے اور اس کو مقوی سند یا موضحِ سند کہتے ہیں جیسا کہ عنقریب آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

تنبیہ نمبر ۵۱۔ معاصر مذکور اپنی شرح حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ کے صفحہ ۸۷ پر درج ذیل عبارت کا ترجمہ وشرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں فَلَا یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ السَّنَدُ الصَّحِیْحُ اَعَمَّ مِنَ الْمُقَدَّمَۃِ الْمَمْنُوْعَۃِ مُطْلَقًا (جب سندِ صحیح لازم اور مقدمہ ممنوعہ کا خفاء لازم ہے اور قاعدہ ہے کہ جیسا لازم ہو ویسا ملزوم ہوتا ہے تو اسی وجہ سے) پس جائز نہیں ہے کہ سندِ صحیح مقدمہ ممنوعہ سے مطلقاً عام ہو (بلکہ مقدمہ ممنوعہ خاص ہے تو سندِ صحیح بھی خاص ہوگی) اِنْتَھٰی۔

میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے قوسین میں جو تشریحی عبارتیں لکھی ہیں یہ دو وجہ سے صحیح نہیں ہیں۔ اولاً اس لئے کہ یہ قاعدہ کہ جیسا لازم ہو ویسا ملزوم ہوتا ہے منقوض ہے کیونکہ یہ سب کو معلوم ہے کہ چار کو جفت ہونا لازم ہے پس چار اس کا ملزوم

(ويذكر في الاكثر) اى فى اكثر اوقات المنع (مستعملا بعد
المنع (لم لا يجوز) كما يقال ماذكرت ممنوع لم لا يجوز ان يكون كذا (او لم لا
يكون) كما يقال هذا ممنوع لم لا يكون ان يكون كذا (او كيف لا والواو للحال)
اى مقرونا لفظ كيف لا مع واو الحال كما يقال ذلك غير مسلم كيف لا والامر
كذا وقد يذكر كلمة انما ايضا كما يقال لا نسلم تلك المقدمة وانما يكون
كذا ان لو كان كذا وهو قليل ولذا قال في الاكثر (وقد يذكر ضمنا لتقوية السند
وتوضيحه بصورة الدليل) بان يقال لم لا يجوز ان يكون كذلك لانه كذا وكذا
(ولا يحسن البحث فيه) اى فى المذكور لتقوية السند لانه لا يفيد شيئا لان
ابطال ما يؤيد السند لا يوجب اثبات المقدمة الممنوعة الذى هو مقصود
المعلل (ولا في السند سوى ما استثنى) وهو الابطال بعد اثبات كونه
مساويا للنقيض المقدمة الممنوعة (ولا يلزم اثباته) اى المذكور من مقوى السند
والسند ان اورد عليه البحث لكفاية مجرد الاحتمال

ترجمہ مع توضیحات: اور اکثر میں یعنی منع (وارد کرنے) کے اکثر اوقات میں اس کے بعد یعنی منع (وارد کرنے) کے بعد سند کو (ان الفاظ سے) ذکر کیا جاتا ہے (۱) لِمَ لَایَجُوْزُ جیسا کہ کہا جائے جو آپ نے ذکر کیا وہ ممنوع ہے۔ یہ کیوں جائز نہیں کہ اس طرح ہو اور (۲) لِـــم

بقیہ حاشیہ...... ٹھہرے گا۔ لیکن چار ایک خاص عدد ہے اور جفت ہونا عام ہے کہ دو بھی جفت ہے، چار بھی، چھ بھی، دس بھی وغیرہ وغیرہ پس ثابت ہوا کہ یہ ضروری نہیں کہ جیسا لازم ہو ویسا ملزوم ہوتا ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ یہ بھی ضروری نہیں کہ مقدمہ ممنوعہ خاص ہو تو سندِ صحیح بھی خاص ہوگی دیکھو! معاصر مذکور نے اپنی شرح کے صفحہ ۱۰۲ پر سندِ مساوی کے مثال دیتے ہوئے لکھا ہے اور سند مُساوی کی مثال جیسے مُعَلِّل کہے ھٰذَا اِنْسَانٌ تو سائل کہے لَانُسَلِّمُ اَنَّہٗ اِنسَان اس لئے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ یہ لاناطق ہو۔ قطع نظر اس سے کہ مُعاصر مذکور نے اس عبارت میں سند کے الفاظ میں لفظ ''اس لئے کہ'' بڑھا کر منع کی سند کے دلیل ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے جو کہ غلط ہے۔ کیونکہ اگر سند خود دلیل ہوتی تو تقویتِ سند کیلئے مزید دلیل لانے کی کیا ضرورت تھی؟ علاوہ ازیں علماءِ مناظرہ کی عبارات میں جہاں سند کے الفاظ کا ذکر ہے تو ان میں ایسا کوئی لفظ نہیں دیکھا گیا جس کا ترجمہ ''اس لئے کہ'' ہوتا ہو پس معلوم ہوا کہ یہ معاصر مذکور کی اپنی اختراعی بات ہے جو کہ باطل ہے۔ اس بات سے اغماض کرتے ہوئے یہاں عرض یہ کرنا ہے کہ معاصر مذکور کی پیش کردہ مذکورہ مثال میں ھٰذَا اِنْسَانٌ مقدمہ ممنوعہ ہے۔ جس میں انسان حیوان کا ایک نوع خاص ہے اور سندِ صحیح میں لفظ لاناطق ہے جو کہ عام ہے کہ حجر شجر وغیرہ سب لاناطق ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ معاصر مذکور کا یہ کہنا کہ ''مقدمہ ممنوعہ خاص ہو تو سندِ صحیح بھی خاص ہوگی'' باطل ہے۔

لایکونُ جیسا کہ کہا جائے یہ ممنوع ہے۔ یہ کیوں ممکن ہو سکتا کہ اس طرح ہو اور (۳) کیف اور واؤ حالیہ یعنی لفظ کَیۡفَ لا واؤ حالیہ کے ساتھ ملا ہوا ہو کر: جیسا کہ کہا جائے کہ یہ بات غیر مسلم ہے کیسے نہ ہو حالانکہ معاملہ اس طرح ہے۔ اور کبھی (سند کے الفاظ میں) کلمہ اِنَّمَا بھی ذکر کیا جاتا ہے جیسا کہ کہا جائے کہ ہم اس مقدمہ کو تسلیم نہیں کرتے اور محض اس طرح ہوگا اگر وہ اس طرح ہو۔ اور وہ (یعنی سند کے الفاظ میں کلمہ اِنَّمَا کا ذکر) قلیل ہے اسی وجہ سے ماتن علیہ الرحمہ نے (دوسرے الفاظ لِمَ لَایَجُوزُ وغیرہ کے ذکر میں) فِی الْاَکْثَرِ فرمایا۔ اور کبھی تقویت سند

تنبیہ نمبر ۵۲۔ مُعاصر مذکور اپنی شرح کے صفحہ ۱۷۸ پر درج ذیل عبارت کا ترجمہ و تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔
یَجُوزُ اَنۡ یَکُوۡنَ مُطۡلَقًا مُتَعَلِّقًا بِقَوۡلِہٖ فَلَا یَکُوۡنُ المعنٰی لَا یَکُوۡنُ فَیَکُوۡنُ اَعَمَّ لَا مُطۡلَقًا وَلَا مِنۡ وَّجۡہٍ مطلقا کا تعلق اس کے قول وَلَا یَکُوۡنَ کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے (چونکہ لَا یَجُوۡزُ اَنۡ یَّکُوۡنَ اور لَا یَکُوۡنُ کا معنی ایک ہے اس لئے معنی کا لحاظ رکھ کر شارح نے کہہ دیا کہ مطلقا کا تعلق ماتن کے قول لَا یَکُوۡنُ سے ہے۔ حالانکہ متن کی عبارت میں لَا یَکُوۡنُ نہیں بلکہ لَا یَجُوۡزُ اَنۡ یَّکُوۡنَ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ وہ بالکل عام نہ ہو نہ مطلقا اور نہ مِنۡ وَّجۡہٍ (بلکہ مقدمہ ممنوعہ کے مُساوی ہو) اِنۡتَہٰی۔

میں کہتا ہوں کہ مقدمہ میں شارح علیہ الرحمۃ نے تصریح کی ہے کہ سندِ صحیح یا تو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اخص ہوتی ہے یا مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مُساوی ہوتی ہے اور سند فاسد یا مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مطلق ہوتی ہے یا عام مِنۡ وَّجۡہٍ۔
شارح علامہ کی اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام مقدمہ ممنوعہ کی نقیض میں ہے نہ کہ خود مقدمہ ممنوعہ میں۔ لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ اس مقام پر رشیدیہ کے عام مروجہ نسخہ میں کتابت کی غلطی ہے۔ صحیح عبارت یوں ہے فَلَا یَجُوۡزُ اَنۡ یَّکُوۡنَ السَّنَدُ الصَّحِیۡحُ اَعَمَّ مِنۡ نَّقِیۡضِ الۡمُقَدَّمَۃِ الۡمَمۡنُوۡعَۃِ مُطۡلَقًا واللہ اعلم۔ اس تمہیدی کلام کے بعد عرض کرتا ہوں کہ مُعاصر مذکور کا قوسین میں یہ لکھنا" (بلکہ مقدمہ ممنوعہ کے مساوی ہو)" دو وجہ سے صحیح نہیں ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ سندِ صحیح کی ایک قسم مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مُساوی ہوتی ہے نہ کہ خود مقدمہ ممنوعہ کے مساوی۔ ثانیاً اس لئے کہ سندِ صحیح جس طرح مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مُساوی ہوتی ہے۔ اسی طرح مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اخص بھی ہوتی لہٰذا معاصر مذکور کا سندِ فاسد کے مقابلے میں صرف سندِ مُساوی کو ذکر کرنا ترجیح بلا مُرجّح ہے۔ یہی غلطی معاصر مذکور نے صفحہ نمبر ۱۷۹ پر بھی کی ہے۔

تنبیہ نمبر ۵۳۔ معاصر مذکور نے صفحہ ۱۷۹ پر اس عبارت "وَالۡحَالُ اَنَّہٗ یُمۡکِنُ مَنۡعُہٗ مُسۡتَنِدًا" کا ترجمہ یوں کیا ہے کہ: مگر حال یہ ہے کہ اس پر منع وارد کر کے سند لائی جا سکتی ہے۔ اِنۡتَہٰی میں کہتا ہوں کہ اس عبارت میں یُمۡکِنُ کا فاعل مَنۡعُہٗ ہے۔ لہٰذا امکان کی نسبت منع کی طرف ہے پس صحیح ترجمہ یوں ہے اور حال یہ ہے کہ سند لا کر اس پر منع وارد کی جا سکتی ہے۔

تنبیہ نمبر ۵۴۔ معاصر مذکور نے لٰکِنَّ الۡحَکِیۡمَ الۡمُثۡبِتَ لَھَا اَیۡ ذٰلِکَ السَّنَدُ مُکَابَرَۃٌ غَیۡرُ مَسۡمُوۡعَۃٍ کا ترجمہ یوں کیا ہے لیکن وہ فلسفی جو اشیاء کا وجود نفس الامر میں ثابت کرتے ہیں وہ اس کو یعنی سند کو ناقابلِ سماعت شمار کرتے ہیں۔ انتہی میں کہتا ہوں کہ اس ترجمہ کے ظاہر سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ فلسفی مطلق سند کو ناقابل سماعت شمار کرتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف سوفسطائی کی سند کو ناقابلِ سماعت شمار کرتے ہیں۔ وَاللّٰہُ اَعۡلَمُ ملخصاً

اور توضیحِ سند کیلئے کوئی چیز بصورتِ دلیل ذکر کی جاتی ہے (اور اس کو مُقوی السند اور موضح السند کہا جاتا ہے) بایں طور کہ کہا جائے یہ کیوں جائز نہیں کہ اس طرح ہو کیونکہ وہ اس طرح اور اس طرح ہے۔ اور اس میں یعنی وہ (چیز) جو تقویتِ سند کیلئے ذکر کی گئی ہو اس میں بحث کرنا اچھا نہیں ہے کیونکہ یہ (بحث) کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتی۔ اس لئے کہ اس چیز کا باطل کرنا جو سند کی تائید کرتی (اور اس کو تقویت دیتی) ہے مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کو واجب نہیں کرتا جو کہ مُعلل کا مقصود ہے (لہٰذا اس میں بحث کرنا خوامخواہ وقت ضائع کرنا ہے اس لئے اچھا نہیں ہے۔) اور نہ ہی سند میں (بحث کرنا اچھا ہے) سوائے اس (صورت) کے جس کو مستثنیٰ کیا اور وہ (مُستثنیٰ صورت) (سند کو) باطل کرنا ہے، اس کو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی ثابت کرنے کے بعد۔ اور اس کو ثابت کرنا لازم نہیں یعنی وہ مقوی السند اور سند جو مذکور ہوا (اس کو ثابت کرنا) اگر اس پر بحث وارد کی گئی ہو محض احتمال کو کافی سمجھنے کیلئے (اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر مقوی سند اور سند پر بحث یعنی اعتراض وارد کیا گیا ہو تو محض اس احتمال کو کافی سمجھتے ہوئے کہ سند اور مقویء سند کو ثابت کرنے سے کچھ فائدہ ہوگا ان کو ثابت کرنا لازم نہیں (اگرچہ جائز ہے۔)

شرح: سند کے الفاظ اور اُن کے ساتھ منع وارد کرنے کی مثالیں

فاضل ماتن اور شارح علاّمہ نے جس عبارت میں الفاظِ سند کو ذکر کیا ہے اس کا حاصلِ مطلب اور مزید توضیح یہ ہے کہ منع وارد کرنے کے اکثر اوقات میں منع کے بعد سند کو ان الفاظ سے ذکر کیا جاتا ہے۔ (۱) لِمَ لَایَجُوْزُ جیسا کہ کہا جائے جو آپ نے ذکر کیا وہ ممنوع ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ اس طرح ہو۔ مثلاً مُعلل دعوٰی کرے کہ نماز میں امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور دلیل میں یہ حدیث پیش کرے کہ لَاصَلٰوۃَ اِلَّابِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ ط (سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہے۔) تو حنفی مانع کہے کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے پر اس حدیث سے استدلال کرنا ممنوع ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ یہ حدیث منفرد (اکیلے نماز پڑھنے والے) کے بارے میں ہو۔

(۲) لِمَ لَایَکُوْنُ جیسا کہ کہا جائے کہ یہ ممنوع ہے یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ اس طرح ہو۔ مثلاً مُعلل دعوٰی کرے کہ نماز میں رفع یدین کرنا سنت ہے اور بطورِ دلیل کہے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ بہت سے صحابہءِ کرام رفع یدین کرتے تھے۔ تو حنفی مانع کہے کہ یہ دلیل ممنوع ہے

نہیں ہوسکتا کہ بعد میں صحابہ کرام نے رفع یدین کرنا چھوڑ دیا ہو۔

(۳) کَیْفَ لَا اس کے ساتھ واؤ حالیہ بھی ملا ہوا ہوتا ہے جیسا کہ کہا جائے کہ یہ بات غیر مسلم ہے کیسے نہ ہو حالانکہ معاملہ اس طرح ہے۔ مثلاً مُعَلِّل دعوٰی کرے کہ اگر مقتدی امام کے سورۃ فاتحہ نہ پڑھے تو اس کی نماز نہ ہوگی اور دلیل میں یہ حدیث پیش کرے لَا صَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ ط (اس شخص کی نماز نہیں جس نے سورۃ فاتحہ نہ پڑھی۔) تو حنفی مانع کہے کہ یہ بات غیر مسلم ہے کہ یہ دلیل تمہارے دعوٰی کی مثبت ہے کَیْفَ لَا وَقَدْ قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ قِرَاءَۃُ الْاِمَامِ لَہٗ قِرَاءَۃٌ (کیسے غیر مسلم نہ ہو حالانکہ تحقیق نبی پاک ﷺ نے فرمایا کہ امام کی قرأت مقتدی کیلئے قرأت ہے۔) اور کبھی کبھار الفاظِ سند میں کلمہ اِنَّمَا ذکر کیا جاتا ہے جیسا کہ کہا جائے کہ ہم اس مقدمہ کو تسلیم نہیں کرتے اور محض اس طرح ہوگا اگر وہ اس طرح ہو۔ مثلاً مُعلل (دیوبندی) دعوٰی کرے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیلئے علمِ مُحیطِ زمین حاصل نہیں ہے اور بطورِ دلیل کہے کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیلئے علمِ مُحیطِ زمین ماننا شرک ہے تو مانع اس کے جواب میں کہے کہ ہم نہیں مانتے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیلئے علمِ مُحیطِ زمین ماننا شرک ہے شرک تو محض اس صورت میں ہوگا اگر یہ خاص اللہ تعالیٰ کی صفت ہو۔ اور اس کو خاص اللہ تعالیٰ کی صفت تم بھی نہیں مانتے۔ تمہارے عالم مولوی خلیل احمد انبیٹھوی نے بَراہینِ قاطعہ میں شیطان کیلئے بھی علمِ مُحیطِ زمین تسلیم کیا ہے تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیلئے اس علم کا ماننا شرک کیسے ہوگا؟ جبکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کیلئے دلائلِ شرعیہ سے یہ علم ثابت بھی ہے۔ ترمذی شریف کی حدیث میں ہے فَعَلِمْتُ مَافِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط (تو میں نے جان لیا جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں۔) طبرانی اور کنز العمال میں ہے کہ حضور سید عالم ﷺ نے فرمایا

اِنَّ اللّٰہَ قَدْ رَفَعَ لِیَ الدُّنْیَا فَاَنَا اَنْظُرُ اِلَیْھَا وَاِلٰی مَاھُوَ کَائِنٌ اِلٰی یَوْمِ الْقِیَامَۃِ کَاَنَّمَا اَنْظُرُ اِلٰی کَفِّیْ ھٰذِہٖ.

ترجمہ: بے شک اللہ تعالیٰ نے میرے لیے تمام دنیا کو اٹھا رکھا ہے پس میں اس کو اور قیامت تک جو کچھ ہونے والا ہے اس کو ایسے دیکھتا ہوں جیسے اپنی اس ہتھیلی کو دیکھتا ہوں۔

(کنز العمال طبع جدید جلد ۱۲، صفحہ ۱۴، ۱۵ و طبع قدیم دکن جلد ۶ صفحہ ۹۵)

خیال رہے کہ ہمارے قول ''اور اس کو خاص اللہ تعالیٰ کی صفت تم بھی نہیں مانتے'' سے آخر

عبارت تک۔ تقویت سند کیلئے دلیل ہے۔ جس کو مقوی السند اور موضح السند کہتے ہیں جس کا
ترجمہ میں ہو چکا ہے اور شرح میں عنقریب آرہا ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ

مقوی السَّنَدْ اور مُوضِحُ السَّنَدْ کا بیان

مقوی السند اور موضح السند کے متعلق فاضل ماتن اور شارح علامہ نے جو کلام فرمایا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ کبھی تقویتِ سند اور توضیح سند کیلئے کوئی چیز بصورتِ دلیل ذکر کی جاتی ہے اس کو مقوی السند اور موضح السند کہا جاتا ہے۔ ایسی صورت میں سند کو بمع مقوی السند اور موضح السند کے یوں ذکر کیا جاتا ہے: یہ کیوں جائز نہیں کہ اس طرح ہو کیونکہ وہ اس طرح اور اس طرح ہے۔ جیسا کہ مُعلل دعوٰی کرے کہ پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے اور یہ دلیل دے کہ قرآن مجید میں مُطلق مسح کا ذکر آیا ہے اور مُطلق کا اطلاق فردِ کامل پر ہوتا ہے۔ تو اس کے جواب میں مانع کہے کہ مُطلق مسح کے ذکر سے پورے سر کے مسح کی فرضیت ثابت کرنا ممنوع ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ پورے سر کا مسح سُنت ہو کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بعض دفعہ مقدارِ ناصیہ پر بھی مسح کیا ہے۔ اس مثال میں ''پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے'' دعوٰی ہے اور ''قرآن مجید میں مُطلق مسح کا ذکر آیا ہے اور مُطلق کا اطلاق فردِ کامل پر ہوتا ہے'' دلیل ہے۔ اور مانع کا قول کہ ''مُطلق مسح کے ذکر سے پورے سر کے مسح کی فرضیت ثابت کرنا ممنوع ہے'' مُعلل کی دلیل کے پہلے مُقدمہ ''قرآن مجید میں مطلق مسح کا ذکر آیا ہے'' پر منع ہے۔ اور مانع کا قول کہ ''یہ کیوں جائز نہیں کہ پورے سر کا مسح سُنت ہو'' منع کی تقویت کیلئے سند ہے۔ اور مانع کا قول ''کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بعض دفعہ مقدار ناصیہ پر بھی مسح کیا ہے'' مقوی السند اور موضح السند ہے۔

مُقوی سُند اور سند میں بحث کرنا مُستحسن نہیں ہے

فاضل ماتن اور شارح علامہ نے مقوی سُند میں بحث کرنے کے مُتعلق جو کچھ ذکر فرمایا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ جو دلیل مانع نے سند کو تقویت دینے کیلئے ذکر کی ہو اس میں بحث کرنا مستحسن اور اچھا نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بحث کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتی۔ اس لئے کہ مُعلِّل کا مقصود مقدمہ ممنوعہ کو ثابت کرنا ہوتا ہے اور مقوی سند میں بحث کر کے اگر مُعلل اس کو باطل بھی کر دے تو اس سے

باطل کی دلیل کا مقدمہ ممنوعہ ثابت نہیں ہوگا۔ جب مقوی سند کو باطل کرنے کے باوجود بھی مقدمہ ممنوعہ ثابت نہیں ہوتا تو مقویٰ سند میں بحث کرنا خوامخواہ وقت ضائع کرنا ہے۔ اس لئے یہ اچھا نہیں ہے۔ ماتن علیہ الرحمۃ نے لَا یَحْسُنُ الْبَحْثُ فرمایا لَا یَجُوْزُ الْبَحْثُ نہیں فرمایا اس لئے کہ مناظر جب یہ سمجھتا ہو کہ مقویٰ سند میں بحث کرنے سے مقدمہ ممنوعہ کا ثابت کرنا آسان ہو جائے گا تو اس وقت مقوی السند میں بحث کرنا جائز ہوگا۔ نیز جس طرح کہ مقوی سند میں مُعلل کا بحث کرنا اچھا نہیں ہے اسی طرح سند میں بحث کرنا بھی اچھا نہیں ہے، سوائے مُستثنیٰ صورت کے چنانچہ اس کی تفصیل ذیل کے عنوان کے تحت ذکر کی جارہی ہے۔

مُعلل کیلئے ایک مُستثنیٰ صُورت میں سند میں بحث کرنا مُستحسن ہے

فاضل ماتن اور شارح علاّمہ نے سند میں بحث کرنے کے مُتعلق جو کچھ لکھا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ منع کی تقویت کیلئے جو سند لِمَ لَا یَجُوْزُ وغیرہ الفاظ سے ذکر کی جاتی ہے اس میں بحث کرنا بھی اچھا نہیں ہے۔ سوائے مُستثنیٰ صُورت کے۔ اور وہ مُستثنیٰ صُورت یہ ہے کہ سند کو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مُساوی ثابت کرنے کے بعد باطل کردیا جائے یعنی جب یہ ثابت ہوجائے کہ سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی ہے تو اس وقت سند کو باطل کرنے کیلئے اس میں بحث کرنا اچھا ہوگا۔ کیونکہ اس سے مقدمہ ممنوعہ کی نقیض باطل ہوجائے گی پس مقدمہ ممنوعہ ثابت ہوجائیگا۔ جو کہ مُعلل کا مقصود ہے۔ اس مستثنیٰ صورت کی ایک مثال یہ ہے کہ مُعَلِّل دعوٰی کرے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حاضر وناظر ماننا شرک ہے اور اپنی دلیل میں کہے کہ حاضر وناظر ہونا خاص اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ تو اس کے جواب میں مانع کہے کہ ہم نہیں مانتے کہ حاضر وناظر ہونا خاص اللہ تعالیٰ کی صفت ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فضیلت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو عطا کی ہو۔ اس مثال میں ''(۱) حاضر وناظر ہونا خاص اللہ تعالیٰ کی صفت ہے'' مقدمہ ممنوعہ ہے اور ''ہم نہیں مانتے کہ حاضر وناظر ہونا خاص اللہ تعالیٰ کی صفت ہے'' منع ہے اور مانع کا قول ''یہ کیوں جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فضیلت حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو عطا کی ہو'' منع کی تقویت کیلئے سند ہے۔ اب مُعَلِّل کیلئے اس سند میں بحث کرنا اچھا ہے تا کہ اس کو باطل کرے کیونکہ یہ سند مقدمہ

(۱) نوٹ ..... مسئلہ حاضر وناظر کی عمدہ تحقیق ہمارے رسالہ التحقیق المفید فی بیان الرسالۃ والتوحید المعروف توحید ورسالت میں ملاحظہ فرمائیں جو منظرِ عام پر آچکا ہے ۱۲ منہ

"حاضر وناظر ہونا خاص اللہ تعالیٰ کی صفت ہے" کی نقیض "حاضر وناظر ہونا [illegible]
موجود [illegible] کی صفت نہیں ہے" کے مساوی ہے اور اس سند کو باطل کرنے سے مقدمہ ممنوعہ کی نقیض [illegible]
ہو جائے گی جس سے مقدمہ ممنوعہ ثابت ہو جائے گا۔

سند اور مُقوی سند کو ثابت کرنے سے فائدے

جب صرف احتمال ہو تو ان کو ثابت کرنا لازم نہیں

فاضل ماتن علیہ الرحمۃ نے اپنے قول وَ لَایَلْزَمُ اِثْبَاتُہٗ سے جو کچھ بیان فرمایا اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر مُعلل نے سند اور مقوی سند پر بحث کرکے ان پر اعتراض وارد کیا ہو اور ان کو باطل ٹھہرایا ہو تو محض اس احتمال کو کافی سمجھتے ہوئے کہ سند اور مقوی سند کو ثابت کرنے سے شاید مانع کو کچھ فائدہ ہو۔ ان کو ثابت کرنا مانع پر لازم نہیں قرار دیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ اپنی مرضی سے ثابت کرنا چاہے تو اس کیلئے جائز ہے اور ایسی صورت میں اس کو اختیار ہے چاہے ثابت کرے یا نہ کرے۔

ایک سوال کا جواب

یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ **الباتہ** کی ضمیر مفرد ہے تو اس کو سند اور مُقوی سند دو چیزوں کی طرف لوٹانا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ نے **اثباتہ** کی تفسیر **ای المذکور** الخ سے کرکے اس سوال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں (سند اور مقویٔ سند) کو مذکور کی تاویل میں کرکے ان کی طرف مُفرد کی ضمیر لوٹائی گئی ہے اور ایسا کرنا درست ہے۔

(وَلَایَجُوْزُ لِلسَّائِلِ اِثْبَاتُ مُنَافِی الْمُقَدَّمَۃِ) الْمُعَیَّنَۃِ (قَبْلَ اِقَامَۃِ الْمُعَلِّلِ الدَّلِیْلَ عَلَیْھَا) وَاَمَّا بَعْدَھَا فَیَجُوْزُ وَیَکُوْنُ مُنَاقَضَۃً عَلٰی سَبِیْلِ الْمُعَارَضَۃِ اَمَّا کَوْنُہٗ مُنَاقَضَۃً فَلِاَنَّہٗ کَلَامٌ عَلَی الْمُقَدَّمَۃِ الْمُعَیَّنَۃِ وَاَمَّا کَوْنُہٗ عَلٰی سَبِیْلِ الْمُعَارَضَۃِ فَظَاھِرٌ وَ لَایَلْزَمُ الْغَصَبُ مِنْ غَیْرِ ضَرُوْرَۃٍ لِاَنَّہٗ لَایَجُوْزُ مَنْعُ الْمُقَدَّمَۃِ بَعْدَ اِقَامَۃِ الدَّلِیْلِ عَلَیْھَا فَمَسَّتِ الضَّرُوْرَۃُ اِلٰی ذٰلِکَ وَاِنَّمَا لَایَجُوْزُ (لِلُزُوْمِ الْغَصَبِ مِنْ غَیْرِ ضَرُوْرَۃٍ) لِوُجُوْدِ مَایَقُوْمُ مَقَامَہٗ اَعْنِی الْمَنْعَ (بِخِلَافِ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَۃِ) فَاِنَّہٗ لَابُدَّ فِیْھِمَا مِنَ الْاِثْبَاتِ اَمَّا فِی النَّقْضِ فَمِنْ اِثْبَاتِ

التَّخَلُّفِ اَوْلُزُوْمِ الْمُحَالِ وَاَمَّا فِی الْمُعَارَضَةِ فَمِنْ اِثْبَاتِ خِلَافِ مَاادَّعَی الْمُدَّعِیْ

ترجمہ مع توضیحات: اور سائل کیلئے جائز نہیں مقدمہ معینہ کے منافی کا ثابت کرنا اس (مقدمہ معینہ) پر معلل کے دلیل قائم کرنے سے پہلے۔ اور لیکن اس کے بعد (یعنی مقدمہ معینہ پر معلل کے دلیل قائم کرنے کے بعد) جائز ہے۔ اور یہ (منافی کا ثابت کرنا) مناقضہ علی سبیل المعارضہ ہوگا۔ بہرحال اس کا مناقضہ ہونا تو اس لئے ہے کہ وہ مقدمہ معینہ پر کلام ہے اور بہرحال اس کا معارضہ کے طور پر ہونا تو (اس کی وجہ) ظاہر ہے (اس کی تفصیل شرح میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔) اور اس سے غصب بلاضرورت لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ مقدمہ پر دلیل قائم ہو جانے کے بعد اس پر منع وارد کرنا جائز نہیں ہوتا پس اس کی طرف (یعنی بطور معارضہ مقدمہ معینہ کے منافی ثابت کرنے کی طرف) ضرورت لاحق ہوئی۔ اور (مقدمہ معینہ پر معلل کے دلیل قائم کرنے سے پہلے اس کے منافی کو ثابت کرنا) فقط (اس لئے) جائز نہیں کہ (اس سے) غصب بلاضرورت لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ اس (منافی ثابت کرنے) کا قائم مقام میری مراد منع موجود ہے۔ بخلاف نقض اور معارضہ کے اس لئے کہ ان دونوں میں ثابت کرنا ضروری ہے۔ (یعنی اگر معلل کے اپنے مقدمہ معینہ پر دلیل قائم کرنے سے پہلے سائل نے اس پر نقض یا معارضہ وارد کیا تو اس صورت میں سائل پر ضروری ہے کہ اگر اس نے نقض وارد کیا ہو تو جس خرابی (تخلف یا لزوم محال) کا اس نے دعویٰ کیا ہے اس کو ثابت کرے۔ اور اگر معارضہ وارد کیا ہو تو اس مقدمہ معینہ کے خلاف کو دلیل سے ثابت کرے۔ چنانچہ خود شارح علامہ فرماتے ہیں کہ) بہرحال نقض میں تو تخلف یا لزوم محال کا ثابت کرنا (ضروری ہے) اور بہرحال معارضہ میں تو اس چیز کے خلاف کا خلاف ثابت کرنا (ضروری ہے) جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے۔

تنبیہ نمبر ۵: ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ شرح اردو رشیدیہ نے صفحہ ۱۸۴ پر درج ذیل عبارت کا ترجمہ یوں کیا ہے وَلَایَلْزَمُ اِثْبَاتُہٗ اَیِ الْمَذْکُوْرِ مِنْ مُقَوِّی السَّنَدِ وَالسَّنَدِ اِنْ اُوْرِدَ عَلَیْہِ الْبَحْثُ لِکِفَایَةِ مُجَرَّدِ الْاِحْتِمَالِ اور اس کا یعنی جو سند کی تقویت کیلئے ذکر کیا جاتا ہے اور سند کا ثابت کرنا لازم نہیں اگر اس پر بحث صرف احتمال کی وجہ سے وارد ہو۔ انتھٰی میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ پیچیدہ ہونے کے علاوہ اس لئے درست نہیں ہے کہ اس میں وَلِکِفَایَةِ مُجَرَّدِ الْاِحْتِمَالِ کو فعل مجہول اورد کے متعلق کر کے ترجمہ کیا گیا ہے۔ حالانکہ صحیح یہ ہے کہ یہ جار مجرور لایلزم کے متعلق ہیں اور اس میں لام تعلیلیہ عدم لزوم کی علت بیان کر رہی ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ وَلِکِفَایَةِ مُجَرَّدِ الْاِحْتِمَالِ متن کی عبارت ہے لہٰذا یہ لایلزم کے متعلق ہے جو کہ متن میں ہے۔

شرح: معلل کے اپنی دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل قائم کرنے سے پہلے اس کے مُنافی کا ثابت کرنا جائز نہیں

اس عبارت میں یہ قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ معلل نے اپنے دعویٰ پر کوئی دلیل پیش کی سائل کے نزدیک اس کا کوئی مقدمہ معینہ فاسد ہے تو سائل اُس پر منع وارد کرسکتا ہے مگر اس مقدمہ معینہ پر مُعلل کے دلیل قائم کرنے سے پہلے اس کے منافی کو ثابت نہیں کرسکتا یعنی ایسی صورت میں سائل کا حق یہ ہے کہ اس پر منع وارد کرکے مُعلل سے اس کی صحت پر دلیل طلب کرے۔ اس کے مُنافی کو ثابت کرنا اس کا حق نہیں کیونکہ مُنافی ثابت کرنے کا قائم مقام منع موجود ہے۔ لہٰذا اگر سائل منع کو چھوڑ کر منافی کو ثابت کرے گا تو غصب بلاضرورت لازم آئے گا کیونکہ ایسی صورت میں سائل کا منصب منع وارد کرنا ہے نہ کہ منافی کو ثابت کرنا تو وہ منافی کو ثابت کرکے اپنے منصب سے تجاوز کر رہا ہے اور یہ غصب بلاضرورت ہے اور غصب بلاضرورت جائز نہیں۔ لہٰذا منع کو چھوڑ کر مُنافی کو ثابت کرنا بھی جائز نہیں۔

ہاں جب مُعلل اس مقدمہ معینہ پر دلیل قائم کرلے خواہ سائل کے طلب پر دلیل قائم کرے یا اپنے طور پر، تو اس کے بعد سائل کیلئے اس کے مُنافی کا ثابت کرنا جائز ہے اور یہ مُنافی کا ثبت کرنا مناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ ہوگا۔ یہ مناقضہ تو اس لئے ہے کہ مناقضہ منع کو کہتے ہیں اور منع مقدمہ معینہ پر وارد ہوتا ہے اور یہ بھی مقدمہ معینہ پر کلام ہے۔ اور اس کا علیٰ سبیل المعارضہ (یعنی معارضہ کے طور پر) ہونا ظاہر ہے کیونکہ معارضہ کا معنی ہے مُعلّل کی دلیل کے خلاف دلیل قائم کرکے اس کے مطلوب کے خلاف کو ثابت کرنا اور یہاں بھی سائل معلل کی دلیل کے خلاف دلیل قائم کرکے اس کے مطلوب کے خلاف کو ثابت کرتا ہے کیونکہ معلل کا مطلوب ہے مقدمہ معینہ کو صحیح ثابت کرنا اور سائل اس کے منافی کو ثابت کرکے اس کو باطل کرتا ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

شارح علیہ الرحمۃ نے وَلَایَلْزَمُ الْغَصَبُ سے ایک اعتراضِ مقدر کا جواب دیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مُعلّل نے اپنے دعویٰ پر جو دلیل دی ہے ابھی تک اس پر کلام باقی ہے اسی وجہ

...نے اس کے مقدمہ معینہ پر دلیل قائم کی ہے تو ایسی صورت میں سائل کا منصب یہ ہے
...ی اس دلیل پر منع وارد کرے مقدمہ معینہ کے منافی کو ثابت کرنا تو اس کا منصب نہیں
...مقدمہ معینہ کے منافی کو ثابت کرنا تب اس کا منصب ہوگا جب معلل اپنی اس دلیل پر کلام
...رد ے لہٰذا اس مقدمہ معینہ پر معلل کے دلیل قائم کرنے کے بعد بھی اس کے منافی کا ثابت
...ز نہیں کیونکہ اس سے غصب بلاضرورت لازم آتا ہے۔

جواب کی توضیح یہ ہے کہ اس صورت میں مقدمہ معینہ کے منافی کو ثابت کرنے سے غصب
...رورت لازم نہیں آتا۔ کیونکہ معلل جب اپنی دلیل کے مقدمہ معینہ پر دلیل قائم کردے تو اس
...بعد اس پر منع وارد کرنا جائز نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ سائل اس مقدمہ
...کے منافی کو ثابت کرے۔ تو اگر اس کو غصب کہا بھی جائے تو یہ غصب ضرورت کے تحت ہے
...غصب بلاضرورت۔ اور جو غصب ضرورت کے تحت ہو وہ جائز ہوتا ہے۔

بِخلافِ النَّقضِ وَالمُعَارَضَۃِ کی تشریح

فاضل ماتن نے فرمایا بخلاف النقض والمعارضۃ اور شارح علامہ نے اس کی جو تشریح فرمائی
...ی کی توضیح یہ ہے کہ مذکورہ بالا قاعدہ اس صورت میں تو جاری ہوتا ہے کہ جب معلل کے اپنے
...قدمہ معینہ پر دلیل قائم کرنے سے پہلے سائل اس پر مناقضہ علی سبیل المعارضہ (یعنی معارضہ کے
...ور پر منع) وارد کرکے اس کے منافی کو ثبت کرے لیکن یہ قاعدہ اس صورت کے برخلاف ہے
...ب معلل کے اپنے مقدمہ معینہ پر دلیل قائم کرنے سے پہلے سائل نے اس کی دلیل پر نقض یا
...معارضہ وارد کیا ہو کیونکہ منع مناقضہ علی سبیل المعارضہ کے قائم مقام تو ہوتا ہے مگر نقض اور معارضہ
...کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ لہٰذا نقض اور معارضہ وارد کرنے کی صورت میں غصب بلاضرورت لازم
...نہیں آتا اگر یہ غصب ہے بھی تو ضرورت کے تحت ہے منع نقض اور معارضہ کے قائم مقام اس لئے
...نہیں ہوتا کہ منع میں صرف طلب دلیل ہوتا ہے۔ کسی چیز کا ثابت کرنا ضروری نہیں ہوتا اور نقض و
...معارضہ میں ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے کہ نقض میں تخلف یا لزومِ مُحال کا ثابت کرنا ضروری ہے
...اور معارضہ میں اس چیز کے خلاف کا ثابت کرنا ضروری ہے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے۔

حاصل یہ کہ جب سائل کے نزدیک معلل کی دلیل کا کوئی مقدمہ معینہ فاسد ہو تو جب تک

مُعلّل اس مقدمہ معینہ پر دلیل قائم نہ کرے اس وقت تک سائل کیلئے [1] مناقضہ علی سبیل المعارضہ
وارد کرنا جائز نہیں کیونکہ اس کا قائم مقام منع موجود ہے مگر نقض اور مُعارضہ وارد کرسکتا ہے کیونکہ
ان کا قائم مقام موجود نہیں ہے۔

تبصرہ: سند کے اقسام میں

(تَبْصِرَۃٌ) اَیْ ھٰذَا مُبْصِرٌ عَبَّرَ عَنْ اِسْمِ الْفَاعِلِ بِالْمَصْدَرِ اَعْنِی التَّبْصِرَۃَ مبالغۃ
یُقَالُ لِلْمُذَکَّرِ تَذْکِرَۃٌ (اَلسَّنَدُ الْاَخَصُّ ھُوَ اَنْ یَتَحَقَّقَ الْمَنْعُ) اَیْ انتفاء المقدمۃ
الْمَمْنُوْعَۃِ وَخِلَافُھَا (مَعَ اِنْتِفَاءِہٖ) اَیْضًا کَمَا یَتَحَقَّقُ مَعَ وُجُوْدِہٖ مِثْلُ اَنْ یَقُوْلَ المعلل
فِیْ دَلِیْلِہٖ ھٰذَا اِنْسَانٌ فَیَقُوْلُ السَّائِلُ لَانُسَلِّمُ ذٰلِکَ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَکُوْنَ فرسا
فَالسَّنَدُ وَھُوَ کَوْنُہٗ فَرَسًا اَخَصُّ مِنْ عَدَمِ کَوْنِہٖ اِنْسَانًا لِتَحَقُّقِ عَدَمِ کَوْنِہٖ انسانا مع
عَدَمِ کَوْنِہٖ فَرَسًا اَیْضًا مِثْلُ اَنْ یَکُوْنَ حِمَارًا مَثَلًا (مِنْ غَیْرِ عَکْسٍ) وَھُوَ اَنْ یتحقق
السَّنَدُ مَعَ اِنْتِفَاءِ الْمَنْعِ بِالْمَعْنَی الْمَذْکُوْرِ (وَمَعَ الْعَکْسِ اَعَمُّ مُطْلَقًا اَوْمِنْ وجہ

تنبیہ نمبر ۵۶۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ نے صفحہ ۱۸۵ پر ذیل کی عبارت کا ترجمہ وشرح تحریر کیا ہے۔ وَلَایَجُوْزُ لِلسَّائِلِ اِثْبَاتُ مُنَافِی الْمُقَدَّمَۃِ قَبْلَ اِقَامَۃِ الْمُعَلِّلِ الدَّلِیْلَ عَلَیْھَا اور سائل کیلئے جائز نہیں مقدمہ معینہ کے مُنافی کو ثابت کرنا جب تک مُعَلِّل اس پر دلیل قائم نہ کردے اور جب وہ دلیل قائم کرے تو پھر اس کے منافی کا ثابت کرنا جائز ہوگا ورنہ یہ اپنے منصب پر قائم نہ رہے گا کیونکہ اس کا منصب مُدَّعی کے دعوٰی کا رد کرنا ہے کسی چیز کا اثبات نہیں اور جب مُعَلِّل نے دلیل دے دی تو پھر سائل کو معارضہ کا حق ہے۔ اِنتھٰی۔ میں کہتا ہوں کہ خط کشیدہ الفاظ سے آخر تک معاصر مذکور نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے یہ فاضل ماتن اور شارح علاّمہ کے مقصود سے بالکل مطابقت نہیں رکھتا۔ اولاً اس لئے کہ مُدَّعی کی دلیل کے مقدمہ معینہ کے منافی کا اثبات بھی دراصل مُدَّعی کے دعوٰی کا رد ہے۔ پس معاصر مذکور کا اس کو سائل کے منصب کے خلاف سمجھنا یہ واضح کرتا ہے کہ معاصر مذکور اس عبارت کو بالکل نہیں سمجھے۔ ثانیاً اس لئے کہ یہ قاعدہ مناقضہ علی سبیل المعارضہ کا ہے جو کہ مقدمہ معینہ پر وارد ہوتا ہے۔ یہ معارضہ کا قاعدہ نہیں جو کہ مکمل دلیل پر وارد ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے فاضل ماتن نے اگلی عبارت میں بِخِلَافِ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَۃِ کہہ کر نقض اور معارضہ کو اس حکم سے جدا کیا ہے۔ پس معاصر مذکور کا آخر میں یہ لکھنا (اور جب مُعَلِّل نے دلیل دے دی تو پھر سائل کو معارضہ کا حق ہے) بھی اس بات کو واضح کررہا ہے کہ معاصر مذکور نے اس مقام کی عبارت کو بالکل نہیں سمجھا۔

[1] یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ سوالات کا انحصار منع، نقض اور معارضہ میں درست نہیں کیونکہ مناقضہ علی سبیل المعارضہ بھی سوال کی ایک قسم ہے۔ اس لئے کہ ہم جواباً کہیں گے کہ یہ کوئی الگ قسم نہیں بلکہ منع اور معارضہ میں داخل ہے۔ ۱۲ منہ

... أن يقول المعلل في دليله هذا انسان فيقول لا نسلم ذلك لم
... يكون غير ضاحك بالفعل فالسند وهو عدم الضحك بالفعل أعم
... كونه انسانا لانه كلما يوجد عدم الانسانية يوجد عدم الضحك
... من غير عكس كلي واما الثاني فكما اذا قال المعلل في دليله هذا انسان
... السائل لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون ابيض فالسند وهو كونه
... من وجه من عدم كونه انسانا لانه يوجد كونه ابيض مع كونه انسانا
... يوجد مع عدمه وكذلك عدم كونه انسانا يوجد مع كونه ابيض ومع
... لا يخفى عليك ان ابطال السند الاعم مطلقا يفيد اثبات المقدمة
... فانه اذا بطل عدم كونه ضاحكا بالفعل ثبت كونه انسانا.

... **توضیحات:** تبصرہ (مبتدا محذوف ھٰذا کی خبر ہے) یعنی ھٰذا مُبْصِرٌ (مطلب یہ ہے ... تبصرہ جو کہ مصدر کا صیغہ ہے یہ اسم فاعل مُبْصِرٌ کے معنی میں ہے تو مکمل جملہ یوں بنے گا ھٰذا ... یہ (آنے والی بحث) انکھیارا کرنے والی ہے) اسم فاعل کو مصدر (کے صیغہ) یعنی تبصرۃ ... مبالغہ کے طور پر تعبیر فرمایا ہے۔ جیسا کہ مذکر (یاد دلانے والی شی) کو (مبالغہ کے طور پر) ... تذکرہ کہا جاتا ہے۔ سندِ اخص یہی ہے کہ منع یعنی مقدمہ ممنوعہ کا انتفاء اور اس کا خلاف (یعنی نقیض) (سند) کے انتفاء کیساتھ بھی ثابت ہو جیسا کہ اس کے وجود کیساتھ ثابت ہوتا ہے جیسے مدعی اپنی ... میں کہے ھٰذَا اِنْسَانٌ (یہ انسان ہے) پس سائل کہے لَانُسَلِّمُ ذٰلِکَ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ ... یَکُوْنَ فَرَسًا (ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے، یہ کیوں جائز نہیں کہ یہ گھوڑا ہو) پس سند" اور وہ

...۵۷۔ معاصر مذکور نے اس مقام کی عبارت میں مزید تین غلطیاں کی ہیں (اول) وَاِنَّمَا لَایَجُوْزُ لِلُزُوْمِ الْغَصَبِ ... ضرورۃ لِوُجُوْدِ مَایَقُوْمُ مَقَامَہٗ اَعْنِی الْمَنْعَ کا ترجمہ کیا ہے اور غصب اس صورت میں ناجائز ہے جبکہ غصب ... ضرورت کے لازم آئے اس کا قائم مقام پائے جانے کی وجہ سے یعنی منع اِنْتَھٰی. حالانکہ اس عبارت کا مطلب کچھ ... تفصیل کیلئے ہماری شرح دیکھئے۔ (دوم) اَمَّا فِی النَّقْضِ فَمِنْ اِثْبَاتِ التَّخَلُّفِ کا ترجمہ کیا ہے "بہر حال نقض میں ... اثبات ضروری ہے) تو تخلف کا ثابت کرنا" (سوم) وَاَمَّا فِی الْمُعَارَضَۃِ فَمِنْ اِثْبَاتِ خِلَافِ مَاادَّعٰی ... کا ترجمہ کیا ہے اور بہر حال معارضہ میں (اس لئے اثبات ضروری ہے) کہ اس میں اس کا خلاف دلیل سے ثابت ... جس کا مُدَّعی نے دعوی کیا ہے۔ ان دونوں ترجموں میں قوسین والی عبارتیں بالکل بے جا ہیں۔ ان کی وجہ ... عبارتوں کا مفہوم غلط ہو رہا ہے۔ تفصیل کیلئے ہمارا ترجمہ و شرح دیکھئے۔

اس کا گھوڑا ہونا ہے" اس کے انسان نہ ہونے سے اخص ہے کیونکہ "اس کا انسان
گھوڑا نہ ہونے کے ساتھ بھی مُتحقق ہوتا ہے جیسا کہ مثلاً گدھا ہو" بغیر الٹ کے
میں اس کا الٹ نہیں ہو سکتا۔) اور وہ (الٹ) یہ ہے کہ سند متحقق ہو (یعنی ثابت اور
کے ساتھ) منع معنیٰ مذکور کے ساتھ (ثابت) نہ ہو۔ (معنیٰ مذکور سے مراد منع کا مجاز
کے معنی میں ہونا ہے) اور (اس کے) اُلٹ کے ساتھ (سند مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے
یا عام مِنْ وَجْہٍ ہوگی۔ اور بہرحال پہلا (یعنی عام مطلق ہونا) تو (اس کی مثال یہ ہے
مُعلل اپنی دلیل میں کہے هٰذَا اِنْسَانٌ (یہ انسان ہے) تو (اس کے جواب میں) کہا جا
ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے، یہ کیوں جائز نہیں کہ وہ غیر ضَاحِک بِالْفِعْل ہو۔
اور وہ "غیر ضاحِک بِالْفِعْل ہونا ہے" اس (شئ مُتَنَازَعٌ فِیْہِ) کے انسان نہ ہونے
کیونکہ جب انسان نہ ہونا) پایا جائے گا تو بالفعل غیر ضاحک ہونا پایا جائے گا۔ بغیر عکس کلی کے
بہرحال دوسرا (یعنی عام مِنْ وَجْہٍ ہونا تو (اس کی مثال) ایسے ہے جیسے کہ مُعلل
کہے هذا انسان (یہ انسان ہے) اور سائل کہے لَا نُسَلِّمُ ذٰلِکَ لِمَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ
(ہم اس بات کو نہیں مانتے یہ کیوں جائز نہیں کہ وہ ابیض ہو۔ پس سند" اور وہ اس کا ابیض
اس کے انسان نہ ہونے سے عام مِنْ وَجْہٍ ہے کیونکہ اس کا اَبْیَض ہونا باوجود اس کے انسان
ہونے کے بھی پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس کا (اَبْیَض) نہ ہونا (اس کے انسان نہ ہونے کے باوجود)
پایا جاتا ہے اور اسی طرح اس کا انسان نہ ہونا اس کے ابیض ہونے (کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے) اور
(اَبْیَض) نہ ہونے کے ساتھ (بھی) پایا جاتا ہے۔ اور آپ پر مخفی نہ رہے کہ سندِ اَعَم مُطلَق کا ابطال
مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ جب اس کا ضاحِکٌ بِالْفِعْل نہ ہونا باطل ہو جائے
گا تو اس کا انسان ہونا ثابت ہو جائے گا۔

شرح: لفظِ تبصرہ کی ترکیب اور ایک اعتراض کا جواب

شارح علاّمہ نے لفظِ تبصرہ کی تفسیر هٰذَا مُبْصِرٌ کے ساتھ کر کے اس بات کی طرف اشارہ
کیا ہے کہ لفظِ تبصرہ مبتدا محذوف هٰذَا کی خبر ہے۔ یہاں پر اعتراض ہوتا تھا کہ تبصرۃ جو کہ مصدر
ہے یہ مُبتدا کی خبر نہیں بن سکتا۔ کیونکہ مصدر کو محمول بنانا درست نہیں ہوتا اس لئے کہ مصدر وصف

میں ہوتا ہے اور وصف محض محمول نہیں بن سکتا جبکہ خبر کیلئے ضروری ہے کہ وہ مبتدا پر محمول ہو۔ پس معلوم ہوا کہ لفظِ تبصرہ کو مبتدا محذوف کی خبر بنانا درست نہیں ہے۔ تو شارح علیہ الرحمۃ نے لفظِ تبصرہ کی تفسیر هٰذَا مُبْصِرٌ کے ساتھ کر کے اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ لفظِ تبصرہ اصل میں اسم فاعل مُبْصِرٌ تھا اور اسم فاعل کو مبتدا کی خبر بنانا درست ہے کیونکہ اسم فاعل ذات مع الوصف ہوتا ہے اور ذات مع الوصف کو محمول بنانا درست ہوتا ہے، لہٰذا صیغہءِ اسم فاعل (مُبْصِرٌ) کو محمول بنانا درست ہوگا، جب مُبْصِرٌ کو محمول بنانا درست ہے تو اس کو مبتدا کی خبر بنانا بھی صحیح ہے۔ پس لفظِ تبصرہ کی اصل (مُبْصِرٌ) کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو خبر بنایا اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ مصدر اسم فاعل کے معنیٰ میں ہو سکتا ہے پس هٰـذَا تَبْصِرَةٌ کا معنی هٰذَا مُبْصِرٌ ہے اور لفظِ تبصرہ مُبْصِرٌ کے معنیٰ میں ہو کر محمول بن رہا ہے۔

ایک سوال کا جواب

اس جواب پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب لفظِ تبصرۃ اصل میں اسم فاعل کا صیغہ تھا تو اس کو اپنی اصل پر کیوں نہیں رہنے دیا اور اس کو مصدر کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنے کی کیا ضرورت پڑ گئی؟۔ تو شارح علیہ الرحمۃ نے اس سوال کا جواب اپنے قول عبر الخ سے دیا ہے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ اگر اس کو اسم فاعل کا صیغہ رہنے دیا جاتا تو اس میں مبالغے کا معنیٰ پیدا نہ ہوتا۔ اس لئے اس کو اپنی اصل پر نہیں رہنے دیا بلکہ اس میں مبالغے کا معنیٰ پیدا کرنے کیلئے اس کو مصدر کے صیغہ کے ساتھ تعبیر فرمایا جیسا کہ مذکر (یاد دلانے والی شئ) کو مُبالغہ کیلئے تذکرہ کہا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح کہ مذکر (صیغہ اسم فاعل) میں مبالغے کا معنیٰ پیدا کرنے کیلئے اس کو صیغہ مصدر تذکرہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اسی طرح مُبصِرٌ میں سمجھنا چاہئے کہ اس میں بھی مُبالغے کا معنیٰ پیدا کرنے کیلئے اس کو صیغہ مصدر تَبْصِرَةٌ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ پس اس میں مُبالغہ کا لحاظ کرتے ہوئے اس جملے کا ترجمہ یوں ہوگا یہ (آنے والی بحث) بہت آنکھیں کھولنے والی ہے۔

سندِ اَخَصّ اور سندِ اَعَمّ کی تَوضیح اور مثالیں

فاضل ماتن اور شارح علّامہ نے اس مقام پر سندِ اخص اور سندِ اعم پر جو کلام فرمایا ہے اس کی

توضیح وتشریح یہ ہے کہ سندِ اخص وہ ہوتی ہے جس میں منع یعنی مقدمہ ممنوعہ کا انتفاء اور اس کا
اس کے انتفاء کے ساتھ بھی ثابت ہو جیسا کہ اس کے وجود کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ مطلب
ہے کہ سندِ اخص کا حال یہ ہے کہ اگر سندِ اخص موجود ہو پھر بھی مقدمہ ممنوعہ کے مُنتفی ہونے
کو ثابت کرتا ہے اور اگر موجود نہ ہو پھر بھی مقدمہ ممنوعہ کے انتفاء کو ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ مقدمہ
ممنوعہ کا انتفاء (یعنی مقدمہ ممنوعہ کی نقیض) عام ہوتی ہے اور سندِ اخص اس کا فردِ خاص ہوتا ہے۔
ظاہر ہے کہ عام اپنے فردِ خاص کی موجوگی میں بھی پایا جاتا ہے اور اگر اس کا فردِ خاص معدوم
ہو جائے پھر بھی وہ اپنے باقی افراد کے ساتھ موجود رہتا ہے۔ سندِ اخص کی مثال یہ ہے کہ مُدّعی
(مُعَلِّل) اپنی دلیل میں کہے هٰذَا اِنْسَانٌ (یہ انسان ہے) یعنی مُعَلِّل کی دلیل کا ایک مقدمہ
هذا انسان ہو تو سائل اس پر منع وارد کرتے ہوئے کہے لَا نُسَلِّمُ ذٰلِکَ لِمَ لَا یَجُوْزُ اَنْ
یَکُوْنَ فَرَسًا (ہم اس بات کو نہیں مانتے یہ کیوں جائز نہیں کہ وہ گھوڑا ہو۔) تو اس مثال میں اس
شیٔ کا گھوڑا ہونا سند ہے جو کہ مقدمہ ممنوعہ کی نقیض ''اس کے انسان نہ ہونے'' سے اخص ہے کیونکہ
اس کا انسان نہ ہونا' اس کے گھوڑا نہ ہونے کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے جیسے مثلاً گدھا ہونا۔ (اس

تنبیہ نمبر ۵۸۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ نے صفحہ ۱۸۹ پر متن اور شرح کی عبارت اَلسَّنَدُ الْاَخَصُّ هُوَ اَنْ یَتَحَقَّقَ الْمَنْعُ اَیْ اِنْتِفَاءُ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ وَخِلَافُهَا مَعَ اِنْتِفَاءِ ہٖ اَیْضًا کَمَا یَتَحَقَّقُ مَعَ وُجُوْدِہٖ کا ترجمہ وتشریح یوں کی ہے: سندِ اخص وہ ہوتی ہے کہ منع کو ثابت کرے یعنی مقدمہ ممنوعہ کا انتفاء (المنع کی تفسیر اِنْتِفَاءُ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ سے کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ المنع سے اس کا مجازی معنیٰ مراد ہے) اور اس (مقدمہ ممنوعہ) کا خلاف اس (سند) کا انتفاء کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ اس (سند) کے وجود کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ اھ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس ترجمہ میں مفسّر اَیْ اِنْتِفَاءُ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ الخ کو نیا جملہ بنایا گیا ہے تو ایسی صورت میں معطوف علیہ اور معطوف کو فعل محذوف یتحقق کا فاعل بنانا ضروری ہے تو ان کیلئے یتحقق محذوف نکالنا پڑے گا۔ اور ہم نے جو ترجمہ کیا ہے اس میں کسی محذوف لفظ کو نکالنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ظاہر ہے کہ بلا ضرورت کسی لفظ کو محذوف نکالنا جائز نہیں اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ یتحقق کا معنیٰ ''ثابت کرے'' کرنا لغت کے اعتبار سے بھی غلط ہے۔

تنبیہ نمبر ۵۹۔ معاصر مذکور نے اپنی شرح حمیدیہ کے صفحہ ۱۹۱ پر متن کی عبارت وَمَعَ الْعَکْسِ اَعَمُّ مُطْلَقًا اَوْ مِنْ وَجْہٍ کا ترجمہ وشرح یوں کیا ہے اور عکس یعنی مقدمہ ممنوعہ کے اخص ہونے کی صورت میں سندِ عام ہوگی خواہ عام مطلق ہو یا عام مِنْ وَجْہٍ اھ۔ میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے اس عبارت میں یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ سندِ اخص کے عکس میں صرف مقدمہ ممنوعہ سند سے اخص ہوتا ہے یا مقدمہ ممنوعہ کی نقیض بھی پس معلوم ہونا چاہئے کہ سندِ اخص کا عکس سندِ اعم ہے اور سندِ اعم میں مقدمہ ممنوعہ بھی سند سے اخص ہوتا ہے اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض بھی خواہ اَخَصّ مطلق ہو یا اَخَصّ مِنْ وَجْہٍ۔

کے بغیر (یعنی اس کا الٹ نہیں ہوسکتا یعنی یوں نہیں ہوسکتا کہ سند موجود ہو اور مقدمہ کی نقیض موجود نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقدمہ ممنوعہ کی نقیض ''انسان نہ ہونا'' عام ہے ''گھوڑا ہونا'' اس کا فرد خاص ہے ظاہر ہے کہ عام اپنے فرد خاص کی موجودگی میں یقیناً ہے۔ مَعَ انْتِفَاءِ الْمَنْعِ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُوْرِ کا مطلب یہ ہے کہ یہاں منع کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ منع سے مجازاً مقدمہ ممنوعہ مراد ہے یعنی انتفاء المنع سے مراد مقدمہ کی نقیض ہے۔ وَمَعَ الْعَكْسِ سے فاضل ماتن علیہ الرحمۃ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سندِ اخص کیلئے ضروری ہے کہ وہ مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے اخص ہو۔ اور جو سند، سندِ اخص کے برعکس ہے وہ مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مطلق ہوگی یا عام من وجہ عام مطلق کی مثال یہ ہے کہ مُعَلِّل اپنی دلیل میں کہے هٰذَا اِنْسَانٌ (یہ انسان ہے) پس اس کو یوں جواب دیا جائے گا کہ لَا نُسَلِّمُ ذٰلِكَ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَ ضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ (ہم اس بات کو نہیں مانتے یہ کیوں جائز نہیں کہ یہ غَيْرَ ضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ ہو) تو اس مثال میں ''غَيْرَ ضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ ہونا'' سند ہے اور یہ سند مقدمہ ممنوعہ (هذا انسان) کی نقیض (هٰذَا لَيْسَ بِاِنْسَانٍ) سے عام مطلق ہے یعنی غَيْرَ ضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ ہونا، انسان نہ ہونے سے مطلقاً عام ہے۔ کیونکہ جب انسان نہ ہونا پایا جاتا ہے تو غیر ضاحک بالفعل ہونا بھی پایا جاتا ہے لیکن اس کا عکس کلی نہیں ہوتا یعنی اس طرح نہیں ہوسکتا کہ جب بھی غَيْرَ ضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ ہونا پایا جائے تو انسان نہ ہونا ضرور پایا جائے۔ اس لئے کہ غیر ضاحک بالفعل ہونا عام ہے عدمِ انسانیت سے اور عدمِ انسانیت اس کا فردِ خاص ہے۔ کیونکہ غیر ضاحک بالفعل ہونا جس طرح غیر انسان میں پایا جاتا ہے اسی طرح انسان میں بھی پایا جاتا ہے کہ بعض انسان غیر ضاحک بالفعل ہوتے ہیں بلکہ اکثر انسان، جیسا کہ ظاہر ہے۔ اور عام مِنْ وَجْهٍ کی مثال یہ ہے کہ مُعَلِّل اپنی دلیل میں کہے هٰذَا اِنْسَانٌ (یہ انسان ہے) اور سائل اس کے جواب میں کہے کہ لَا نُسَلِّمُ ذٰلِكَ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ اَبْيَضَ (ہم اس بات کو نہیں مانتے یہ کیوں جائز نہیں کہ وہ ابیض (سفید) ہو۔ پس سند اور وہ ''اس کا ابیض ہونا'' ہے اس کے انسان نہ ہونے سے عام من وجہ ہے۔ کیونکہ اس کا ابیض ہونا اس کے انسان ہونے کے باوجود بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ اس کے انسان نہ ہونے کے باوجود پایا جاتا ہے اول کی مثال جیسے مصر کا آدمی انسان بھی ہے اور ابیض (سفید) بھی اور ثانی کی مثال جیسے مرغی کا انڈہ غیر انسان بھی ہوتا ہے اور ابیض

ہوتا اور رانی کی مثال جیسے ہاتھی انسان بھی نہیں ہوتا اور ابیض بھی نہیں۔

سندِ عام مُطلق کا ابطال بعض مادوں میں مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ دیتا ہے، شارح علیہ الرحمۃ کے کلام سے رفعِ تضاد

شارح علاّمہ نے وَلَا یَخْفٰی عَلَیْکَ سے بیان فرمایا کہ سندِ عام مطلق کا ابطال مُقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ دیتا ہے۔ حالانکہ شارح علیہ الرحمۃ بحثِ اول میں تصریح کر چکے ہیں کہ وَھُوَ اِنَّمَا یَنْفَعُ اِذَا کَانَ مُسَاوِیًا لِّلْمَنْعِ (اور وہ (سند) فقط اس وقت فائدہ دیتا ہے جب مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی ہو۔ پس اگر وَلَا یَخْفٰی سے بیان کردہ شارح علاّمہ کے کلام کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے تو شارح علاّمہ کے کلام میں تضاد لازم آئے گا۔ لہٰذا شارح علاّمہ کے کلام کو اپنے ظاہری معنیٰ پر نہیں رکھا جائے گا بلکہ اس کی یہ توجیہ کی جائے گی کہ وہ سند جو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مطلق ہو اس کا ابطال مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ اس وقت دیتا ہے جب مقدمہ ممنوعہ اسی خاص مادہ میں ہو جس کا ذکر شارح علیہ الرحمۃ نے اپنے قول فَاِنَّہٗ اِذَا بُطِلَ اِلَـخْ سے کیا ہے یا اس کی مثل میں ہو۔ اسی خاص مادہ سے مراد وہ ہے جس میں سند کا عموم بنسبت مقدمہ ممنوعہ کے مِنْ وَّجْہٍ ہو اور بنسبت نقیضِ مقدمہ ممنوعہ کے مطلق ہو کیونکہ شَیْ کا غَیْرِ ضَاحِکٍ بِالْفِعْلِ ہونا اس کے انسان ہونے سے عام مِنْ وَّجْہٍ ہے اس لئے کہ شَیْ کا غَیْرِ ضَاحِکٍ بِالْفِعْلِ ہونا اس کے انسان ہونے کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے اور اس کے انسان نہ ہونے کے ساتھ بھی، جس طرح کہ شَیْ کا انسان ہونا اس کے غَیْرِ ضَاحِکٍ بِالْفِعْلِ ہونے کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے اور غَیْرِ ضَاحِکٍ بِالْفِعْلِ نہ ہونے کے ساتھ بھی۔ اور شَیْ کا غیر ضاحک بالفعل ہونا اس کے انسان نہ ہونے سے عام مطلق ہے جیسا کہ عام مطلق کی مثال میں اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔ چونکہ سند کے صحیح اور غیر صحیح اور مفید و غیر مفید ہونے میں مقدمہ ممنوعہ کی نقیض ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے اعتبار سے کہا کہ سند عام مطلق کا ابطال (یعنی

وہ سند جو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام مطلق ہو اس کا ابطال) مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ دیتا ہے۔ اس عبارت سے شارح علیہ الرحمۃ یہ فائدہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ سند عام مطلق کو علی الاطلاق سند فاسد کے درجے میں نہیں رکھنا چاہئے کیونکہ بعض مادوں میں اس کا ابطال بھی مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ دیتا ہے جس طرح کہ سند مساوی کا ابطال مقدمہ ممنوعہ کے اثبات کا فائدہ دیتا ہے۔

(وَلَيْسَ) اَیِ السَّنَدُ الْاَعَمُّ (بِسَنَدٍ فِی الْحَقِيْقَةِ) لِاَنَّهٗ لَا يُقَوِّی الْمَنْعَ فِی الْحَقِيْقَةِ وَاِنْ كَانَ يُقَوِّیْ تَحْقِيْقًا لِّمَعْنَی الْعُمُوْمِ وَلِعَدَمِ كَوْنِهٖ سَنَدًا فِی الْحَقِيْقَةِ لَا يُدْفَعُ وَاِلَّا فَرُبَّمَا يَكُوْنُ الْاَعَمُّ لَازِمًا لِّلْخَاصِّ فَاِبْطَالُهٗ يُفِيْدُ لِاَنَّ بُطْلَانَ اللَّازِمِ يَسْتَلْزِمُ بُطْلَانَ الْمَلْزُوْمِ كَمَا عَرَفْتَهٗ فِیْ بَيَانِ حَدِّ السَّنَدِ (وَالسَّنَدُ الْمُسَاوِیْ اَنْ لَّا يَنْفَكَّ اَحَدُهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ فِیْ صُوْرَتَیِ التَّحَقُّقِ وَالْاِنْتِفَاءِ) يَعْنِیْ كُلَّمَا يُوْجَدُ وَيَنْعَدِمُ السَّنَدُ يُوْجَدُ وَيَنْعَدِمُ اِنْتِفَاءُ الْمُقَدَّمَةِ الْمَمْنُوْعَةِ وَكُلَّمَا يُوْجَدُ وَيَنْعَدِمُ الْاِنْتِفَاءُ يُوْجَدُ وَيَنْعَدِمُ السَّنَدُ مَثَلًا اَنْ يَّجْعَلَ الْمُعَلِّلُ قَوْلَهٗ هٰذَا اِنْسَانٌ مُقَدَّمَةً لِّدَلِيْلِهٖ فَيَقُوْلُ الْمَانِعُ لَا نُسَلِّمُ ذٰلِكَ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ لَا اِنْسَانًا فَكُلَّمَا تَحَقَّقَ عَدَمُ كَوْنِهٖ اِنْسَانًا تَحَقَّقَ كَوْنُهٗ لَا اِنْسَانًا وَمَتٰی اِنْعَدَمَ اِنْعَدَمَ وَفِیْ بَيَانِ الْمُصَنِّفِ قُدِّسَ سِرُّهٗ الْاَقْسَامَ الثَّلٰثَةَ حُسْنٌ حَيْثُ ذَكَرَ الْاَوَّلَ وَالثَّالِثَ بِصُوْرَةِ الْحَمْلِ صَرِيْحًا وَالثَّانِیْ ضِمْنًا لِاَنَّهُمَا سَنَدَانِ فِی الْحَقِيْقَةِ وَمُقَوِّيَانِ لِلْمَنْعِ عَلَی التَّحْقِيْقِ بِخِلَافِ الثَّانِیْ حَيْثُ تَقْوِيَتُهٗ لِتَحَقُّقِ مَعْنَی الْعُمُوْمِ فَحَسْبُ.

ترجمہ مع توضیحات: اور سندِ اعم حقیقت میں سند نہیں ہے کیونکہ وہ منع کو حقیقت میں تقویت نہیں دیتی اگرچہ معنیٰ عموم کو ثابت کرنے کیلئے تقویت دیتی ہے۔ اور اس (سندِ اعم) کے حقیقت میں سند نہ ہونے کی وجہ سے اس کو دفع نہیں کیا جاتا (یعنی اس کا جواب نہیں دیا جاتا) ورنہ بسا اوقات (سندِ) اعم (اپنے فردِ) خاص (مقدمہ ممنوعہ کی نقیض) کو لازم ہوتی ہے تو (اس وقت سندِ) اعم کا باطل کرنا (مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے بطلان کا) فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ لازم کا بطلان ملزوم کے بُطلان کو مُستلزم ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے اس کو (یعنی سند اعم کے حقیقت میں سند نہ ہونے کو) حدِ سند کے بیان میں پہچانا۔ اور سندِ مُساوی یہ ہے کہ ان دونوں (یعنی سند اور مُقدمہ

ممنوعہ کی نقیض) میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو۔ (مُقدمہ ممنوعہ کے) ثابت ہونے اور مُنتَفِی ہونے کی دونوں صورتوں میں، یعنی جب سند موجود اور معدوم ہو تو مقدمہ ممنوعہ کا انتفاء (بھی) موجود اور معدوم ہو۔ (مطلب یہ ہے کہ جب سند موجود ہو تو مقدمہ ممنوعہ کا مُنتَفِی ہونا بھی موجود ہو اور جب سند موجود نہ ہو تو مقدمہ ممنوعہ کا مُنتَفِی ہونا بھی موجود نہ ہو۔) اور جب (مقدمہ ممنوعہ کا) انتفاء موجود اور معدوم ہو تو سند (بھی) موجود اور معدوم ہو۔ (مطلب یہ ہے کہ جب مقدمہ ممنوعہ کا مُنتفی ہونا موجود ہو تو سند بھی موجود ہو اور جب مُقدمہ ممنوعہ کا مُنتَفِی ہونا موجود نہ ہو تو سند بھی موجود نہ ہو) مثلاً مُعلل اپنے قول هٰذَا اِنْسَانٌ کو اپنی دلیل کا مقدمہ بنائے پس مانع (اس کے جواب میں) کہے لَانُسَلِّمُ ذٰلِکَ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ لَااِنْسَانًا (ہم اس بات کو نہیں مانتے، یہ کیوں جائز نہیں کہ وہ لاانسان ہو) تو جب اس کا انسان نہ ہونا ثابت ہوگا تو اس کا لاانسان ہونا بھی ثابت ہوگا اور جب وہ منعدم ہوگا تو یہ (بھی) منعدم ہوگا (یعنی جب

تنبیہ نمبر ۶۰۔ معاصر مذکور نے اپنی شرح کے صفحہ نمبر ۱۹۱ پر شارح علاّمہ کی عبارت فَقِیْلَ لَا نُسَلِّمُ ذٰلِکَ کا ترجمہ یوں کیا ہے: تو کہا گیا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اھ۔ میں کہتا ہوں کہ اس ترجمہ میں ذٰلِکَ کا معنی بالکل اڑا دیا گیا ہے اس کے علاوہ فقیل کا ترجمہ یوں کیا گیا ہے "تو کہا گیا" حالانکہ یہ قاعدہ مُسلّمہ ہے کہ جب ماضی کا صیغہ مقامِ جزا یا مقامِ جواب میں واقع ہو تو وہ مستقبل کے معنی میں ہو جاتا ہے۔ اور یہاں چونکہ قیل ماضی مجہول کا صیغہ مقامِ جواب میں واقع ہے لہٰذا اس کا ترجمہ فعل مستقبل مجہول والا کیا جائیگا پس فقیل کا ترجمہ یوں ہوگا "تو کہا جائے"۔

تنبیہ نمبر ۶۱۔ معاصر مذکور نے صفحہ نمبر ۱۹۱ پر شارح علاّمہ کی عبارت میں مِنْ غَیْرِ عَکْسٍ کُلِّیٍّ کی شرح میں لکھا ہے: یعنی اس کا عکس کلی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں یہ ہو جائے گا کہ عدمِ انسان کا عکس انسان اور عدمِ ضحک بالفعل کا عکس ضحک بالفعل ہے تو معنی یہ ہوا کہ ہر انسان ضاحک بالفعل ہے، حالانکہ بعض انسان ضَاحِکٌ بِالْفِعْلِ (نہیں) اھ۔ میں کہتا ہوں کہ عکس کلی نکالنے کا یہ طریقہ میری نظر سے کہیں نہیں گزرا، نیز اس پر یہ اعتراض ہے کہ جب عدمِ انسان کا عکس انسان اور عدمِ ضحک بالفعل کا عکس ضحک بالفعل ہے تو اس کا مطلب تو صرف یہ ہوگا کہ انسان ضَاحِکٌ بِالْفِعْلِ ہے اس میں لفظ کلی "ہر" کا اضافہ کہاں سے ہوا؟ دراصل شارح علامہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ "کُلَّمَا یُوْجَدُ عَدَمُ الْاِنْسَانِیَّةِ یُوْجَدُ عَدَمُ الضِّحْکِ بِالْفِعْلِ" کا عکس مُستوی کلی نہیں آتا کیونکہ یہ قضیہ مُوجبہ کلیہ معدولۃ الطرفین ہے اور قضیہ موجبہ کلیہ کا عکس مُستوی کلی نہیں آتا بلکہ جزئی آتا ہے چنانچہ "کُلُّ اِنْسَانٍ حَیَوَانٌ" کا عکس مستوی "کُلُّ حَیَوَانٍ اِنْسَانٌ" نکالنا غلط ہے اور "بَعْضُ الْحَیَوَانِ اِنْسَانٌ" نکالنا صحیح ہے اسی طرح "کُلَّمَا یُوْجَدُ عَدَمُ الْاِنْسَانِیَّةِ یُوْجَدُ عَدَمُ الضِّحْکِ بِالْفِعْلِ" کا عکس مستوی "کُلَّمَا یُوْجَدُ عَدَمُ الضِّحْکِ بِالْفِعْلِ یُوْجَدُ عَدَمُ الْاِنْسَانِیَّةِ" نکالنا غلط ہے اور "بَعْضُ مَا یُوْجَدُ عَدَمُ الضِّحْکِ بِالْفِعْلِ یُوْجَدُ عَدَمُ الْاِنْسَانِیَّةِ" نکالنا صحیح ہے۔

اس کا لاانسان ہونا موجود نہ ہوگا تو اس کا انسان نہ ہونا بھی موجود نہ ہوگا۔ اور مُصنف کے (سندِ
ہیں، سندِ اعم اور سندِ مُساوی ان) تینوں قسموں کے بیان کرنے میں خوبی ہے۔ کیونکہ پہلی
اور تیسری (قسم یعنی سندِ اخص اور سندِ مُساوی) کو صراحۃً محمول کرنے کی صورت میں ذکر فرمایا اور
دوسری (قسم یعنی سندِ اعم کو) ضمناً ذکر فرمایا اس لئے کہ وہ دونوں (یعنی سندِ اخص اور سندِ مُساوی)
حقیقت میں سند ہیں اور تحقیقی طور پر منع کو تقویت دینے والے ہیں، بخلاف دوسری (قسم) کے
کیونکہ اس کا (منع کو) تقویت دینا فقط معنیٔ عموم کو ثابت کرنے کیلئے ہے۔

شرح: سندِ اَعَم کے حقیقۃً سند نہ ہونے کا بیان

فاضل ماتن اور شارح علاّمہ نے سندِ اعم کے حقیقۃً سند نہ ہونے کے بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا اس کا حاصل اور مزید توضیح یہ ہے کہ سندِ اعم یعنی وہ سند جو مُقدمہ کی نقیض سے عام مطلق یا عام من وجہ ہوتی ہے اور جس کو سندِ فاسد بھی کہا جاتا ہے یہ حقیقت میں سند ہی نہیں ہے۔ کیونکہ سند سے مقصود منع کو حقیقت میں تقویت دینا ہوتا ہے اور سندِ اعم منع کو حقیقت میں تقویت نہیں دیتی اگرچہ معنیٔ عموم کو ثابت کرنے کیلئے تقویت دیتی ہے۔ کیونکہ سند کی ایک غرض مقدمہ ممنوعہ میں خفاء ثابت کرنا ہوتا ہے تاکہ مُقدمہ ممنوعہ کے نظری ہونے کا فائدہ حاصل ہو۔ تو جب سندِ اعم مُقدمہ ممنوعہ کی نقیض سے عام ہوتی ہے اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض اس کا فردِ خاص ہوتا ہے اور مانع مقدمہ ممنوعہ میں خفاء ثابت کرنے کیلئے سندِ اعم کو ذکر کرتا ہے تو سندِ اعم کے عام ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ کسی نہ کسی درجے میں اپنے فردِ خاص یعنی مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کو ثابت کرے تاکہ کسی نہ کسی درجے میں مُقدمہ ممنوعہ میں خفاء ثابت ہو کر مانع کی منع کو تقویت پہنچے۔ شارح علاّمہ نے سندِ اعم کے حقیقۃً سند نہ ہونے کو مزید واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سنداعم کے حقیقۃً سند نہ ہونے کی وجہ سے اس کا جواب نہیں دیا جاتا۔

بعض صورتوں میں سنداعم کا باطل کرنا مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے بُطلان کا فائدہ دیتا ہے

وَلِعَدَمِ کَوْنِہٖ سے شارح علاّمہ وضاحت فرمانا چاہتے ہیں کہ سندِ اَعَم کا جواب فقط اس لئے نہیں دیا جاتا کہ یہ حقیقۃً سَنَد نہیں ہے۔ رہا یہ کہ سندِ اعم کے جواب دینے سے کچھ فائدہ بھی ہوتا ہے۔

یا نہیں تو اس کے متعلق معلوم ہونا چاہئے کہ بعض صورتوں میں سندِ اعم کے باطل کرنے سے مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے بُطلان کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ شارح علاّمہ نے اس بات کو والافربما سے یوں بیان فرمایا کہ ورنہ بسا اوقات سندِ اعم اپنے فردِ خاص (مقدمہ ممنوعہ کی نقیض) کو لازم ہوتی ہے ایسی صورت میں سندِ اعم کو باطل کرنا فائدہ مند ہوتا ہے کیونکہ سندِ اعم لازم ہے اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض اس کا ملزوم ہے اور لازم کا باطل ہونا ملزوم کے باطل ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں سندِ اعم کو باطل کرنے سے مُقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے باطل ہونے کا فائدہ حاصل ہوگا۔

اس مقام پر محشی صاحب حمید یہ عربی حاشیہ رشیدیہ نے لکھا ہے کہ (ہمارے) سابقہ بیان سے آپ نے پہچان لیا کہ یہ حکم مطلق طور پر نہیں ہے بلکہ اس وقت ہے جب سندِ اعم مقدمہ ممنوعہ کی بنسبت عام مطلق ہو اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کی بنسبت عام مِنْ وَجْہٍ ہو۔ اور لیکن جب مقدمہ ممنوعہ اور اس کی نقیض دونوں کی بنسبت عام مطلق ہو تو اس وقت سندِ اعم کو باطل کرنا فائدہ مند نہیں ہوتا کیونکہ عقل حکم کرتا ہے کہ اس صورت میں فائدہ مند نہ ہو۔

سندِ مُساوی کا بیان

فاضِل ماتِنؔ اور شارح عَلاّمہ نے سندِ مُساوی کے بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ سندِ مساوی سے مراد وہ سند ہے جس میں سند اور مقدمہ ممنوعہ کی نقیض ایک دوسرے سے جدا نہ ہوسکیں۔ یعنی جب بھی سند موجود ہو تو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض بھی موجود ہو اور جب بھی سند موجود نہ ہو تو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض بھی موجود نہ ہو۔ اسی طرح جب بھی مقدمہ ممنوعہ کی نقیض موجود ہو تو سند بھی موجود ہو اور جب بھی مقدمہ ممنوعہ کی نقیض موجود نہ ہو تو سند بھی موجود نہ ہو۔ مثلاً معلل اپنی دلیل کا ایک مقدمہ یوں بیان کرے ھٰذَا اِنْسَانٌ (یہ انسان ہے) تو مانع اس کے جواب میں کہے لَانُسَلِّمُ ذٰلِکَ لِمَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ لَااِنْسَانًا (ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے یہ کیوں جائز نہیں کہ یہ لا انسان ہو۔) پس اس مثال میں لَااِنْسَانْ سند ہے اور مُقدمہ ممنوعہ ''ھٰذَا اِنْسَانٌ'' کی نقیض ''ھٰذَا لَیْسَ بِاِنْسَانٍ'' ہے تو جب سند لا انسان موجود ہوگا تو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض ''عدمِ انسانیت'' بھی موجود ہوگی اور جب سند لااِنْسَانْ موجود نہ ہوگا تو مقدمہ ممنوعہ کی نقیض ''عدمِ انسانیت'' بھی موجود نہ ہوگی ایسے ہی جب مقدمہ ممنوعہ کی نقیض ''عدمِ انسانیت'' موجود

ہوگی تو سند ''لا انسان'' بھی موجود ہوگا اور جب مقدمہ ممنوعہ کی نقیض ''عدم انسانیت موجود نہ ہوگی تو سند ''لا انسان'' بھی موجود نہ ہوگا۔

مُصنّف عَلَیہِ الرَّحمۃ کے کلام میں حُسن

فاضل ماتن علیہ الرحمۃ نے تبصرہ میں سند کی تینوں قسموں کو جو بیان فرمایا، شارح علامہ فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف کے اس بیان میں حسن اور خوبی ہے کیونکہ پہلی قسم یعنی سندِ اخص اور تیسری قسم یعنی سندِ مساوی کو بصورتِ حمل صراحۃً ذکر فرمایا کہ اَلسَّنَدُ الْاَخَصُّ اور اَلسَّنَدُ الْمُسَاوِیْ کو مُبتدا بنا کر ان کی تعریف میں مکمل جملہ ذکر فرمایا پھر اس جملہ کو مُبتدا کی خبر بنا کر مُبتدا پر محمول کیا۔ اور دوسری قسم کو یوں کہہ کر وَمَعَ الْعَکْسِ اَعَمُّ مُطْلَقاً اَوْمِنْ وَّجْہٍ بطریقِ اختصار ضمناً ذکر فرمایا' ایسا اس لئے کیا کہ پہلی اور تیسری قسم یعنی سندِ اخص اور سندِ مساوی حقیقت میں سند ہیں اور ان کا منع کو تقویت پہنچانا تحقیقی اور یقینی ہے۔ بخلاف دوسری قسم یعنی سندِ اعم کے کہ وہ نہ تو حقیقت میں سند ہے اور نہ ہی تحقیقی اور یقینی طور پر منع کو تقویت پہنچاتی ہے بلکہ اس کا منع کو تقویت پہنچانا فقط معنیٔ عموم کے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے۔ یعنی سندِ عام میں معنیٔ عموم ثابت ہے تو اس معنیٔ عموم کا تقاضا یہ ہے کہ سندِ عام کسی نہ کسی درجے میں منع کو تقویت پہنچائے جیسا کہ پہلے وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ شارح علامہ نے اپنے قول وَبَیَانُ الْمُصَنِّفِ سے آخر بحث تک جو کچھ ذکر فرمایا دراصل یہ ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے تبصرہ میں سند کی تینوں قسمیں بیان فرمائیں مگر سندِ اخص اور سندِ مساوی کو تو صراحۃً بیان فرمایا اور سندِ اعم کو صراحۃً بیان نہیں فرمایا بلکہ اپنے قول وَمَعَ الْعَکْسِ اَعَمُّ مُطْلَقاً اَوْمِنْ وَّجْہٍ میں ضمناً اس کی تعریف کی طرف اشارہ فرمادیا۔ ایسا کیوں کیا؟ تو شارح علیہ الرحمۃ نے جو جواب دیا ہے اس کی تشریح ابھی گزری ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ سند کی دوسری قسم کی حیثیت باقی دو قسموں سے مختلف ہے کہ سند کی دوسری قسم حقیقت میں سند نہیں ہے اور نہ ہی تحقیقی طور پر منع کو تقویت دینے والی ہے بخلاف باقی دو قسموں کے کہ وہ حقیقت میں سند ہیں اور تحقیقی طور پر منع کو تقویت دینے والی ہیں۔ پس اگر مصنف تینوں اقسام کو ایک ہی انداز میں بیان فرماتے تو ان کی حیثیت ایک جیسی معلوم ہوتی۔ جب دوسری قسم کو باقی دو قسموں سے مختلف انداز میں بیان کیا تو

معلوم ہوگیا کہ اس کی حیثیت باقی دو قسموں کی طرح نہیں ہے۔اس طرح مختصر لفظوں میں کئی
خیز باتوں کی طرف اشارہ کرنا کلام میں حسن اور خوبی پیدا کرتا ہے۔لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کے
بیان میں حسن اور خوبی ہے۔

چھٹی بحث نقض کے احکام کی تفصیل میں

(اَلْبَحْثُ السَّادِسُ: لَایُسْمَعُ النَّقْضُ مِنْ غَیْرِ شَاهِدٍ) یَدُلُّ عَلٰی فَسَادِ دَلِیْلِ
الْمُعَلِّلِ قَالَ فِیْمَا نُقِلَ عَنْهُ قِیْلَ فِیْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ فَسَادَ الدَّلِیْلِ قَدْ یَكُوْنُ بَدِیْهِیًّا
فَلَایَحْتَاجُ اِلٰی شَاهِدٍ وَجَعْلُهٗ دَاخِلًا فِی الشَّاهِدِ یُخِلُّ بِحَصْرِهٖ فِی التَّخَلُّفِ وَلُزُوْمِ
الْمُحَالِ وَیَلْزَمُ مِنْهُ اِبْطَالُ اَنْ یَّكُوْنَ الْمَنْعُ الْمُتَوَجِّهُ بَدَاهَةً مَنْعًا مُجَرَّدًا وَالْاَمْرُ
بِخِلَافِهٖ تَمَّ كَلَامُهٗ وَلَعَلَّهٗ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ قِیْلَ اِلٰی ضُعْفِهٖ لِاَنَّ كَلَامَنَا فِی الدَّلِیْلِ الْمَسْمُوْعِ
مِنْ حَیْثُ الظَّاهِرِ وَالدَّلِیْلُ الْفَاسِدُ بَدَاهَةً غَیْرُ مَسْمُوْعٍ عَلٰی اَنَّهٗ یُمْكِنُ اَنْ یُّقَالَ كُلَّمَا
كَانَ فَسَادُهٗ بَدِیْهِیًّا تَعَیَّنَ الْمُقَدَّمَةُ الْفَاسِدَةُ فَیَنْدَرِجُ فِی الْمَنْعِ الْمُجَرَّدِ دُوْنَ النَّقْضِ
(بِخِلَافِ الْمُنَاقَضَةِ) فَاِنَّهَا تُسْمَعُ مِنْ غَیْرِ شَاهِدٍ وَلَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ بَیَانِ الْفَرْقِ بَیْنَهُمَا
(وَالْفَرْقُ ثَابِتٌ) وَهُوَ اَنَّ السَّائِلَ اِذَا مَنَعَ مُقَدَّمَةً مُّعَیَّنَةً یَّعْلَمُ الْمُعَلِّلُ اَنَّ دَخْلَهٗ فِیْ اَیَّةِ
مُقَدَّمَةٍ فَیَشْتَغِلُ بِدَفْعِهٖ وَاَمَّا اِذَا مَنَعَ مَجْمُوْعَ الدَّلِیْلِ بِدُوْنِ تَعْیِیْنِ مُقَدَّمَةٍ مِّنْ
مُقَدَّمَاتِهٖ لَمْ یَعْلَمْ ذٰلِكَ فَیَتَحَیَّرُ فَمَالَمْ یَتَكَلَّمْ بِمَا یَدُلُّ عَلٰی فَسَادِهٖ لَمْ یُسْمَعْ
فَالظَّاهِرُ اَنَّ غَرْضَهٗ تَحَیُّرُ الْمُعَلِّلِ وَفِی الْحَاشِیَةِ وَقِیْلَ الْفَرْقُ اَنَّ مَنْعَ الْمُقَدَّمَةِ
عِبَارَةٌ عَنْ طَلَبِ الدَّلِیْلِ فَلَایَحْتَاجُ اِلٰی شَاهِدٍ حَاصِلُهٗ اَنَّ هٰذِهِ الْمُقَدَّمَةَ نَظَرِیَّةٌ
عِنْدِیْ وَاَطْلُبُ بَیَانَهَا وَهٰذَا مِمَّا لَایَحْتَاجُ اِلٰی شَاهِدٍ وَاَمَّا مَنْعَ الدَّلِیْلِ فَعِبَارَةٌ عَنْ
نَفْیِهٖ وَهُوَ دَعْوٰی فَلَابُدَّ لَهٗ مِنْ دَلِیْلٍ وَفِیْهِ اَنَّهٗ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّكُوْنَ طَلَبَ صِحَّةِ
الدَّلِیْلِ وَبَیَانِهٖ كَالْمَنْعِ تَمَّ كَلَامُهٗ وَیُمْكِنُ اَنْ یُّقَالَ اِذَا كَانَ مَقْصُوْدُ السَّائِلِ مِنْ كَلَامِ
عَلَی الدَّلِیْلِ طَلَبَ صِحَّةِ الدَّلِیْلِ وَبَیَانِهٖ لَمْ یَكُنْ كِلْتَا مُقَدَّمَتَیْهِ مَعْلُوْمَتَیْنِ لَهٗ فَیَكُوْنُ
مَنْعَیْنِ وَلَایَكُوْنُ نَقْضًا فَیَلْزَمُ حَصْرُ وَظِیْفَةِ السَّائِلِ فِی الْمَنْعِ وَالْمُعَارَضَةِ

ترجمہ مع توضیحات: چھٹی بحث: نقض ایسے شاہد کے بغیر جو معلّل کی دلیل کے فساد پر دلالت

کرے نہیں سنا جائے گا۔ (مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے) اس (منہیہ) میں فرمایا جوان سے نقل کیا گیا ہے کہ اس (قاعدہ) میں اعتراض ہے۔ کیونکہ دلیل کا فاسد ہونا کبھی بدیہی ہوتا ہے تو (ایسی صورت میں) وہ شاہد کی طرف محتاج نہیں ہوتا۔ اور اس (فسادِ دلیل کے بدیہی ہونے) کو شاہد میں داخل کرنا اس (شاہد) کے تخلف اور لزومِ مُحال میں منحصر ہونے میں خلل ڈالتا ہے۔ اور اس سے لازم آتا ہے باطل ہونا اس (بات) کا کہ وہ منع جو بداہت کی طرف متوجہ ہو منع مجرد ہے (یعنی بلا سند منع ہے۔) (مطلب یہ ہے کہ فسادِ دلیل کے بدیہی ہونے کو شاہد میں داخل کرنے یعنی اس کو شاہد قرار دینے سے دوسری یہ خرابی لازم آتی ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ وہ منع جو بداہت کی طرف متوجہ ہو یعنی بدیہی بات پر وارد ہو اس کا (بلا سند) مجرد منع ہونا باطل ہو) حالانکہ معاملہ اس کے برخلاف ہے۔ (مصنف علیہ الرحمۃ کا) کلام پورا ہو گیا۔ اور ہو سکتا ہے کہ (مصنف علیہ الرحمۃ نے) اپنے قول قیـــل کے ساتھ اس (اعتراض) کے ضُعف کی طرف اشارہ کیا ہو، کیونکہ ہمارا کلام (یعنی ہمارا بیان کردہ قاعدہ مذکورہ) اس دلیل (کے بارے) میں ہے جو (اپنی) ظاہری حیثیت سے مسموع ہو (یعنی سننے کے قابل ہو۔) اور وہ دلیل جو بُداہَتہً فاسد ہو غیر مَسمُوع ہے (یعنی سننے کے قابل نہیں ہے۔) علاوہ اس کے ممکن ہے کہ کہا جائے (یعنی دوسرا جواب یوں دیا جائے کہ) جب اس (دلیل) کا فاسد ہونا بدیہی ہو تو مقدمہ فاسدہ متعین ہوگا پس وہ (سوال جو سائل وارد کرے گا) منع مجرد میں مُندَرَج ہوگا نہ کہ نقض میں۔ (کیونکہ مقدمہ معینہ پر سوال منع کی صورت میں ہوتا ہے نہ کہ نقض کی صورت میں۔ تو جب وہ نقض میں مندرج ہی نہ ہوگا تو نقض کے قاعدے کا اس کے ساتھ کیا تعلق رہا؟۔) بخلاف منع کے کیونکہ وہ شاہد کے بغیر (بھی) سنا جاتا ہے (منع کا شاہد سند ہے مطلب یہ ہے کہ منع نقض کی طرح نہیں ہے کیونکہ منع سند کے ساتھ بھی سنا جاتا ہے اور سند کے بغیر بھی اور نقض شاہد کے بغیر نہیں سنا جاتا۔) اور یہاں ان دنوں کے درمیان (یعنی منع اور نقض کے درمیان) فرق کا بیان کرنا ضروری ہے اور فرق ثابت ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ سائل جب مقدمہ معینہ کو منع کرتا ہے تو معلل جان لیتا ہے کہ اس کا اعتراض کون سے مقدمہ میں ہے پس وہ اس کے جواب دینے میں مشغول ہوتا ہے۔ اور لیکن جب (سائل) اس (دلیل) کے مقدمات میں سے کسی مقدمہ کو مُعین کیے بغیر دلیل کے مجموعہ کو منع کرتا ہے (اور اسی منع کا نام نقض ہے) تو (اس صورت میں) (معلل) اس کو (یعنی سائل کے سوال کو) نہیں جانتا پس وہ حیران رہ

جاتا ہے۔ تو جب تک (سائل) ایسی چیز کے ساتھ کلام نہ کرے جو اس (دلیل) کے فساد پر دلالت کرے تو وہ (سوال) نہیں سنا جائے گا کیونکہ (ایسی چیز کے ساتھ کلام نہ کرنے کی صورت میں) ظاہر یہ ہے کہ اس کی غرض معلل کو حیران کرنا ہے نہ کہ سوال کرنا اور اپنے مدمقابل کو محض حیران کرنے کی غرض سے کوئی سوال کرنا اصولِ مُناظرہ کے خلاف ہے۔) اور حاشیہ میں ہے کہ (بعض حضرات کی طرف سے) کہا گیا کہ مقدمہ کو منع کرنا دلیل کو طلب کرنے سے عبارت ہے (یعنی مقدمہ کو منع کرنے کا مطلب ہے دلیل طلب کرنا) تو یہ (دلیل کا طلب کرنا) شاہد کی طرف محتاج نہیں ہے۔ اور اس کا (یعنی مقدمہ کو منع کرنے کا) حاصل یہ ہے کہ یہ مقدمہ میرے نزدیک نظری ہے اور میں اس کا بیان طلب کرتا ہوں اور یہ ان چیزوں میں سے ہے جو شاہد کی طرف محتاج نہیں ہوتیں۔ اور لیکن دلیل کو منع کرنا (جس کو نقض کہتے ہیں) تو (یہ) (دلیل) کی نفی کرنے سے عبارت ہے۔ (یعنی دلیل کو منع کرنے کا مطلب ہے دلیل کی نفی کرنا) اور وہ (یعنی دلیل کی نفی کرنا) دعوٰی ہے تو اس کیلئے کوئی دلیل ضروری ہے اور اسی دلیل کو شاہد کہتے ہیں۔ اور اس میں یہ (اعتراض) ہے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ وہ (یعنی دلیل کو منع کرنے کا مطلب) دلیل کی صحت اور اس کا بیان طلب کرنا ہو منع کی طرح۔ (یعنی یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ جس طرح منع میں طلب کا معنیٰ پایا جاتا ہے اسی طرح نقض میں بھی طلب کا معنیٰ پایا جائے پس دلیل کو منع کرنے یعنی دلیل پر نقض وارد کرنے کا مطلب ہوگا دلیل کی صحت اور اس کا بیان طلب کرنا تو ایسی صورت میں منع کی طرح نقض میں بھی شاہد کی ضرورت نہ ہوگی۔) محشی کا کلام پورا ہو گیا۔ اور ممکن ہے کہ (اس اعتراض کے جواب میں) یہ کہا جائے کہ جب سائل کا مقصود (معلل کی) دلیل پر کلام کرنے سے دلیل کی صحت اور اس کا بیان طلب کرنا ہو تو دلیل کے دونوں مقدمے اس کو معلوم نہ ہوں گے پس (ایسی صورت میں اس کا سوال) دو منعیں ہوں گی اور یہ (سوال) نقض نہ ہوگا۔ پس سائل کے کام کو منع اور معارضہ میں منحصر کرنا لازم آئے گا (حالانکہ سائل کا کام نقض وارد کرنا بھی ہے۔)

شرح: (قاعدہ) نقض کیلئے شاہد کا ہونا ضروری ہے

فاضل ماتن اور شارح علامہ نے چھٹی بحث کے شروع میں نقض کیلئے شاہد کے ضروری ہونے کا جو قاعدہ بیان فرمایا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر سائل مُعلل کی دلیل پر نقض وارد کرے

اور معلل کی دلیل کے فساد پر کوئی شاہد پیش نہ کرے تو اس نقض کو نہیں سنا جائے گا شاہد دو طرح سے پیش کیا جاتا ہے (۱) مُعلل کی دلیل میں تخلف ثابت کر کے (۲) مُعلل کی دلیل میں لُزومِ مُحال ثابت کر کے چنانچہ ان دونوں کا مفصل بیان بمعہ اَمثلہ مقدمہ اور پہلی بحث میں گزر چکا ہے۔

اس قاعدہ پر اعتراض اور اس کا جواب

فاضل ماتن علیہ الرحمۃ نے رشیدیہ کے متن شریفیہ کے حاشیہ پر جو توضیحات تحریر کی ہیں وہ منہیہ کہلاتی ہیں کیونکہ منہیہ ان تشریحی عبارات کو کہا جاتا ہے جن کو مصنفین اپنی کتابوں کے حاشیہ پر بطورِ وضاحت لکھتے ہیں۔ شارح علامہ کی عادت ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ کی تحریر کردہ ان عبارات کو جو منہیہ کہلاتی ہیں قَالَ فِیْمَا نُقِلَ عَنْہُ کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں اور کہیں فِی الْحَاشِیَۃِ کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اس سے بھی غالباً ماتن علیہ الرحمۃ کا تحریر کردہ منہیہ مراد ہوتا ہے۔ چنانچہ مقدمہ کے اخیر میں شارح علامہ نے ایک جگہ اس کی تصریح بھی کی ہے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔

بہرحال اس مقام پر فاضل ماتن کے منہیہ سے شارح علامہ نے بعض علماء کا ایک اعتراض نقل کیا ہے جو مذکورہ قاعدہ پر انہوں نے وارد کیا ہے اور پھر شارح علامہ نے اس کے دو جواب دیئے ہیں۔ اس اعتراض کا حاصل اور مزید توضیح یہ ہے کہ شاہد کے بغیر نقض کا غیر مسموع ہونا کس طرح صحیح ہوسکتا ہے حالانکہ کبھی دلیل کا فاسد ہونا بدیہی ہوتا ہے تو اس وقت شاہد کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کیونکہ شاہد سے مقصود ہوتا ہے دلیل کے فاسد ہونے کو ظاہر کرنا، تاکہ مستدل اس کا جواب دے سکے یا اگر جواب نہ دے سکے تو اسکو چھوڑ ہی دے۔ اور جب دلیل کا فساد خود بدیہی ہے تو شاہد پیش کرنے کی کیا حاجت ہے؟۔ اور اگر فسادِ دلیل کے بدیہی ہونے کو شاہد میں داخل کیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ جب ناقض فسادِ دلیل کے بدیہی ہونے کا دعوی کرے تو اس کا یہ دعوی ہی شاہد ہوگا لہٰذا فسادِ دلیل کا بدیہی ہونا ہی شاہد ہے۔ پس فسادِ دلیل کے بدیہی ہونے کی صورت میں نقض بغیر شاہد کے نہیں ہوتا لہٰذا یہ اعتراض ہی غلط ہے۔ تو اس جواب سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک یہ کہ شاہد کی دو ہی صورتیں ہیں ایک تخلف ثابت کرنا دوسری لُزومِ محال ثابت کرنا جیسا کہ اس سے پہلے مفصل بیان ہو چکا ہے۔ تو فسادِ دلیل کے بدیہی ہونے کو شاہد میں داخل کرنا شاہد کو تخلف اور لُزومِ محال میں منحصر کرنے میں خلل ڈالے گا۔ یعنی اگر فسادِ دلیل کے بدیہی

ہونے کو شاہد تسلیم کرلیا جائے تو شاہد صرف دوصورتوں میں منحصر نہ رہے گا بلکہ اس کی ایک تیسری صورت بھی نکل آئے گی۔ اور اس جواب سے دوسری یہ خرابی لازم آتی ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ وہ منع جو بدیہی بات پر وارد کی جائے اس کا منع بلاسند ہونا باطل ہو حالانکہ معاملہ اس کے خلاف ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر نقض میں یہ بات کہتے ہو کہ جو نقض بغیر شاہد کے بدیہی الفساد دلیل پر وارد کی جائے وہ بغیر شاہد کے نہیں ہوتا بلکہ فسادِ دلیل کا بدیہی ہونا ہی اس کا شاہد ہوتا ہے تو منع میں بھی یہی بات کہو کہ جو منع بغیر سند کے بَدِیْہِیُّ الْفَسَادْ مقدمہ پر وارد کی جائے وہ منع سند سے خالی نہیں ہوتی بلکہ سند کے ساتھ ہوتی ہے کیونکہ مقدمہ کا بدیہی ہونا ہی اس کی سند ہوتی ہے لہٰذا اس کو مَنَعْ بِلَا سَنَدْ (منع مُجرّدْ) کہنا باطل ہے۔ حالانکہ تم اس طرح نہیں کہتے۔

شارح علامہ نے اس اعتراض کے جو دو جواب دیئے ہیں ان میں سے پہلے جواب کی توضیح یہ ہے کہ یہ اعتراض ضعیف ہے جیسا کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے قیل سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس اعتراض کے ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے جو یہ کلام کیا ہے کہ نقض بغیر شاہد کے نہیں سنا جائے گا تو ہمارا یہ کلام مطلق نقض کے بارے میں نہیں ہے بلکہ اس نقض کے بارے میں ہے جو ایسی دلیل پر وارد کی جائے جو اپنی ظاہری حیثیت سے سننے کے قابل ہو۔ بہرحال وہ دلیل جس کا فساد بدیہی ہو وہ تو سننے کے قابل ہی نہیں تو اس پر سرے سے نقض وارد ہی نہ ہوگا حتی کہ شاہد کی ضرورت یا عدمِ ضرورت کی بات ہو۔ اور شارح علامہ نے جو دوسرا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب دلیل کا فاسد ہونا بدیہی ہوگا تو اس کا مقدمہ فاسدہ بھی مُتعیّن ہوگا پس سائل اس پر جو سوال وارد کرے گا وہ مُقدمہ مُعَیَّنَہ پر وارد ہونا چاہیئے۔ تو شاہد کے بغیر وارد کردہ سوال منع مجرد (مَنَعْ بِلَاسَنَد) میں داخل ہونا چاہیئے نہ کہ نقض میں کیونکہ نقض بغیر شاہد کے نہیں سنا جاتا اور منع بغیر شاہدْ (یعنی بغیر سند) کے سُنا جاتا ہے۔

منع اور نقض میں فرق

ان دو جوابات کے بعد شارح علامہ نے منع اور نقض میں فرق بیان کیا ہے۔ یہ فرق دراصل دوسرے جواب کا تتمّہ اور ایک سوالِ مُقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ منع بھی مُعلل کی دلیل پر وارد ہونے والا ایک سوال ہے اور نقض بھی، تو آخر کیا وجہ ہے کہ نقض تو بغیر شاہدْ کے نہیں سنا جاتا

مع بغیر شاہد کے (یعنی بغیر سند کے) سنا جاتا ہے؟۔

شارح علامہ نے اس سوال کا جواب منع اور نقض میں فرق ثابت کرنے کے ساتھ دیا ہے پھر ان میں دو وجوہِ فرق بیان کیے ہیں۔ ایک اپنی طرف سے اور دُوسری مصنف علیہ الرحمۃ کے منہیہ سے نقل کیا ہے' مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول حَـاصِـلُـهُ' سے اس کی وضاحت بھی کردی ہے۔

الغرض شارح علامہ کے اس جواب کی توضیح یہ ہے کہ اگرچہ یہ بات تسلیم ہے کہ منع اور نقض دونوں معلل کی دلیل پر وارد ہونے والے سوالات ہیں لیکن ان میں دو طرح سے فرق ہے۔ ایک یہ کہ منع مقدمہ معینہ پر طلب کے ساتھ وارد کی جاتی ہے تو منع کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ سائل (مانع) کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہ مقدمہ ثابت نہیں ہے اور اے مُعلل تجھ سے اس مقدمہ پر دلیل مطلوب ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جس کو کسی تقویت دینے والی چیز کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ خود واضح ہے اور نقض کا حال اس طرح نہیں ہے کیونکہ نقض کا معنی ہے مُعلل کی دلیل کے باطل کرنے کا دعوٰی کرنا اور دعوٰی کیلئے دلیل ضروری ہے۔ لہٰذا نقض کیلئے شاہد کا پیش کرنا لازم ہے۔ رشیدیہ کے عربی حاشیہ حمیدیہ میں اس فرق کو اور طرح بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نقض کا معنی ہے مُعلل کی دلیل کے باطل کرنے کا دعوٰی کرنا اور دعوٰی نیت کے بغیر نہیں سنا جاتا۔ لہٰذا معلل کی دلیل کے باطل کرنے کا دعوٰی تب سنا جائے گا جب سائل شاہد پیش کر کے اپنی نیت کو ظاہر کرے کہ وہ معلل کی دلیل کے ابطال کا جو دعوٰی کر رہا ہے اس سے اس کی مراد کیا ہے؟ تخلف کا لازم آنا مراد ہے یا محال کا لازم آنا۔ لہٰذا نقض وارد کرنے کے ساتھ شاہد کا پیش کرنا ضروری ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ سائل جب مُقدمہ مُعینہ پر منع وارد کرتا ہے تو مُعلِّل جانتا ہے کہ فُلاں مُقدمہ پر منع وارد کی گئی ہے تو وہ منع کا جواب سوچ سکتا ہے لہٰذا اس وقت کسی ایسی چیز کی حاجت نہیں رہتی جو منع کو واضح کرے۔ اور نقض کا حال اس طرح نہیں ہے کیونکہ نقض دلیل کے مقدمات میں سے کسی مُقدمہ کی تعیین کے بغیر دلیل کے مجموعہ پر وارد ہوتا ہے۔ تو اگر سائل صرف نقض وارد کرنے پر اکتفاء کرے اور اس کے ساتھ شاہد پیش نہ کرے تو مُعلل حیران رہ جائے گا اور اسے معلوم نہیں ہوگا کہ نقض کس مُقدمہ پر وارد کیا گیا ہے تاکہ وہ جواب دے لہٰذا اس وقت شاہد پیش کرنے کی حاجت ہوگی۔ اور سائل جب تک شاہد پیش نہ کرے اس وقت تک اس کے سوال کو قابلِ سماعت نہیں سمجھا جائے گا لہٰذا وہ سوال نہیں سنا جائے گا۔

اس فرق پر اعتراض اور اُس کا جواب

شارح علامہ کے جواب کی درج بالا توضیح میں منع اور نقض کے درمیان فرق کی جو پہلی بیان کی گئی ہے یہ اس کا حاصل ہے جو ماتن علیہ الرحمۃ نے اپنے منہیہ میں بعض علماء سے نقل کرکے اس کی وضاحت کردی ہے۔ منہیہ کی عبارت میں مذکور وَفِیْهِ اَنَّهٗ سے ماتن علیہ الرحمۃ اس پر اعتراض کر رہے ہیں۔ اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ کیا یہ ضروری ہے کہ نقض کو نفیء دلیل پر عبارت سمجھ کر اس کو دعوٰی بنایا جائے حتی کہ اس کیلئے دلیل (یعنی شاہد) کی ضرورت ہو؟۔ یہ کیوں جائز نہیں کہ نقض کا معنی ہو ''دلیل کی صحت اور اس کا بیان طلب کرنا'' جس طرح کہ منع کا معنی ہے مُقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنا۔ تو اس طرح نقض اور منع میں کوئی فرق نہیں رہے گا پس منع کی طرح نقض بھی بغیر شاہد کے سنا جائے گا۔

تنبیہ نمبر۶۲۔ ہمارے مُعاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ نے صفحہ ۲۰۰ پر لفظ مناقضہ کو بعض جگہ منع کا مُرادف لکھا ہے اور بعض جگہ منع کا مقابل یہ انتہائی تعجّب خیز امر ہے۔

تنبیہ نمبر۶۳۔ مُعاصر مذکور نے رشیدیہ کی عبارت وَفِی الْحَاشِیَةِ وَقِیْلَ الْفَرْقُ اَنَّ مَنْعَ الْمُقَدَّمَةِ اِلَخ کے تحت لکھا ہے کہ (ماتن نے منہیہ میں کسی کا اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دیا ہے اس کو شارح نے نقل کیا ہے) اور حاشیہ میں ہے اور (بعض حضرات کی جانب سے) کہا گیا ہے کہ بے شک فرق یہ ہے کہ منع المقدمہ سے مراد (دلیل کے کسی معین مقدمہ پر) دلیل طلب کرنا ہے تو شاہد کی جانب محتاج نہیں (یعنی ایسی صورت میں شاہد کی ضرورت نہیں) اِنْتَهٰی. (حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ صفحہ ۲۰۱)

میں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور کا یہ ترجمہ وتشریح غیر واضح ہونے کے علاوہ اس میں بنیادی غلطی یہ ہے کہ معاصر مذکور نے فاضل ماتن کے نقل کردہ اس قول کو اعتراض خیال کیا ہے، حالانکہ یہ قول بعض حضرات کی جانب سے اعتراض نہیں ہے بلکہ یہ منع اور نقض میں فرق کا بیان ہے جیسا کہ لفظ الفرق اس پر صاف دلالت کر رہا ہے۔

تنبیہ نمبر۶۴۔ معاصر مذکور نے چونکہ بنیادی غلطی کرکے ایک فاسد بنیاد قائم کی ہے تو اسی فاسد بنیاد پر مُنْہِیَہ کی عبارت وَفِیْهِ اَنَّهٗ لِمَ لَا یَجُوْزُ اِلَخ کو ماتن علیہ الرحمۃ کا جواب سمجھا ہے اور پھر وَیُمْکِنُ اَنْ یُّقَالَ اِلَخ کو شارح علامہ کی جانب سے اعتراض خیال کیا ہے۔ حالانکہ یہ سب فاسد ہے بقاعدہ بِنَاءُ الْفَاسِدِ عَلَى الْفَاسِدِ فَاسِدٌ (فاسد کی بنیاد فاسد پر رکھنا فاسد ہوتا ہے۔) اور صحیح یہ ہے کہ وَفِیْهِ اَنَّهٗ لِمَ لَا یَجُوْزُ سے فاضل ماتن نے اس فرق پر اعتراض کیا ہے اور وَیُمْکِنُ اَنْ یُّقَالَ سے شارح علامہ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جیسا کہ محشی نے بَیْنَ السُّطُوْرِ میں اس کی طرف اشارہ کیا فَتَفَکَّرْ۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ مُصنّفین کی عادات میں سے ہے کہ وہ لفظ وَفِیْهِ سے اعتراض ذکر کیا کرتے ہیں اور لفظ وَیُمْکِنُ اَنْ یُّقَالَ سے جواب دیا کرتے ہیں معاصر مذکور نے مُصنّفین کی اس عادت کو بالکل نظر انداز کر دیا۔

وَيُمْكِنُ اَنْ يُقَالَ سے شارح علامہ نے ماتن علیہ الرحمۃ کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ توضیح جواب یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کرلیا جائے کہ دلیل پر کلام کرنے (یعنی نقض وارد کرنے) سے سائل کا مقصود دلیل کی صحت اور دلیل کا بیان طلب کرنا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دلیل کے دونوں مقدمے سائل کو معلوم ہی نہیں ہیں اسی وجہ سے وہ ان کی صحت اور ان کا بیان طلب کررہا ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کا سوال نقض نہیں کہلائے گا بلکہ یہ دو منعیں ہوں گی جو دلیل کے دونا معلوم مقدموں پر وارد ہورہی ہیں۔ پس جب دلیل پر کلام کرنے کو نقض نہیں کہا جائے گا بلکہ دونا معلوم مقدموں پر منع وارد کرنا کہا جائے گا تو اس سے لازم آئے گا کہ سائل کا وظیفہ منع اور معارضہ میں منحصر ہو۔ یعنی سائل کا کام صرف منع اور معارضہ وارد کرنا ہو اور یہ باطل ہے کیونکہ سائل کا کام نقض وارد کرنا بھی ہوتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے مفصل بیان ہو چکا ہے۔

(وَاِجْرَاءُ الدَّلِيْلِ فِيْ غَيْرِهٖ) اَيْ فِيْ غَيْرِ مَدْلُوْلِهٖ (قَدْ لَا يَكُوْنُ بِعَيْنِهٖ) وَالْمُرَادُ بِكَوْنِهٖ بِعَيْنِهٖ اَنْ يُوْجَدَ الدَّلِيْلُ فِيْ صُوْرَةٍ اُخْرٰى مَعَ اَنَّهٗ لَا يَخْتَلِفُ اِلَّا بِاعْتِبَارِ مَوْضُوْعِ الْمَطْلُوْبِ فَاِذَا اخْتَلَفَ الدَّلِيْلُ بِحَسْبِ الْحَدِّ الْاَوْسَطِ بِاَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ مُرَادِفَهٗ اَوْ مُلَازِمَهٗ مَقَامَهٗ لَمْ يَكُنْ اِجْرَاءُهٗ بِعَيْنِهٖ (وَقَدْ يَحْتَاجُ الشَّاهِدُ) فِي الدَّلَالَةِ عَلٰى فَسَادِ الدَّلِيْلِ (اِلٰى دَلِيْلٍ) اِذَا كَانَ نَظَرِيًّا غَيْرَ مَعْلُوْمٍ لِلْمُعَلِّلِ فَيُطْلَبُ عَلَيْهِ الدَّلِيْلَ (اَوْ تَنْبِيْهٍ) اِنْ كَانَ بَدِيْهِيًّا غَيْرَ اَوَّلِيٍّ (وَقَدْ يُسَمَّى الْقَدْحُ فِيْ طَرْدِ التَّعْرِيْفِ وَعَكْسِهٖ نَقْضًا) وَذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْنَى الطَّرْدِ هُوَ التَّلَازُمُ فِي الثُّبُوْتِ بِمَعْنٰى كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُّ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَحْدُوْدُ وَمَعْنَى الْعَكْسِ التَّلَازُمُ فِي الْاِنْتِفَاءِ بِمَعْنٰى اَنَّ كُلَّ مَا لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْحَدُّ لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْمَحْدُوْدُ فَاِذَا لَمْ يَكُنِ التَّعْرِيْفُ جَامِعًا (۱) فَقَدِ انْتَقَضَتِ الْكُلِّيَّةُ الْاُوْلٰى وَاِذَا لَمْ يَكُنْ مَانِعًا انْتَقَضَتِ الثَّانِيَةُ فَلَهٗ مُشَابَهَةٌ بِالنَّقْضِ الْاِجْمَالِيِّ حَيْثُ يُقَالُ هٰذَا التَّعْرِيْفُ لَيْسَ بِصَحِيْحٍ لِاِسْتِلْزَامِهٖ

(۱) خیال رہے کہ یہاں عام مروجہ نسخہ میں ''مانعا'' لکھا ہوا ہے اور شارح علامہ کے قول اِنْتَقَضَتِ الثَّانِيَةُ سے آگے ''جامعا'' لکھا ہوا ہے یہ بلاشبہ کتابت کی غلطی ہے۔ کیونکہ شارح کا کلام لِاَنَّ مَعْنَى الطَّرْدِ (تا) لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْمَحْدُوْدُ اس کے خلاف صاف دلالت کررہا ہے كَمَا لَا يَخْفٰى عَلٰى فَهِيْمٍ. اس لئے ہم نے اس غلطی کو صحیح کردیا ہے، ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ پر تعجب ہے کہ انہوں نے غلط نسخہ کے مطابق ترجمہ کیا ہے۔ ۱۲ منہ

دُخُوْلُ فَرْدٍ مِّنْ اَفْرَادِ غَيْرِ الْمَحْدُوْدِ فِيْهِ اَوْ خُرُوْجُ فَرْدٍ مِّنْ اَفْرَادِهٖ عَنْهُ فَيُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ النَّقْضِ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِعَارَةِ الْمُصَرَّحَةِ.

ترجمہ مع توضیحات: اور دلیل کا جاری کرنا اس کے غیر میں یعنی اس کے مدلول کے غیر میں (کبھی تو بعینہ ہوتا ہے اور) کبھی بعینہ نہیں ہوتا۔ اور اس کے بعینہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ دلیل دوسری صورت میں پائی جائے اس کے باوجود وہ صرف موضوعِ مطلوب کے اعتبار سے مختلف ہو (کسی اور اعتبار سے مُختلف نہ ہو۔ یعنی دلیل بعینہ وہی ہو جس کو معلل نے اپنا مطلوب و مدعا ثابت کرنے کیلئے پیش کیا ہے سائل صرف اس کو معلل کے مطلوب و مدعا کے موضوع کے علاوہ کسی دوسرے موضوع پر جاری کرے۔) پس جب دلیل حدِ اوسط کے اعتبار سے مختلف ہو بایں طور کہ سائل (معلل کی دلیل کے) حدِ اوسط کے مرادف یا اس کے مُلازم کو حدِ اوسط کی جگہ رکھے تو (اس وقت) اس کا (یعنی مُعلل کی دلیل کا) جاری کرنا بعینہ نہیں ہوگا۔ اور کبھی شاہد فسادِ دلیل پر دلالت کرنے میں کسی دلیل کا محتاج ہوتا ہے جب کہ وہ (شاہد) نظری ہو۔ مُعلل کو معلوم نہ ہو پس وہ اس پر دلیل طلب کر سکتا ہے یا (وہ شاہد فسادِ دلیل پر دلالت کرنے میں) کسی تنبیہ کا (محتاج ہوتا ہے) اگر وہ (شاہد) بدیہی غیر اولی ہو (یعنی اس میں قدرے خفاء ہو تو معلل اس پر تنبیہ طلب کر سکتا ہے۔) اور کبھی تعریف کے جامع اور اس کے مانع ہونے میں (وارد ہونے والے) اعتراض کا نام (مجازاً) نقض رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ طَرْدْ (یعنی تعریف کے جامع ہونے) کا معنیٰ تلازم فی الثبوت ہے (اور تلازم فی الثبوت کا مطلب یہ ہے کہ حد اور محدود (یعنی معرِف بکسر راء اور معرَف بفتح راء) ثبوت میں ایک دوسرے کو لازم ہوں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا لازم بھی ہو اور ملزوم بھی) اس معنیٰ کے ساتھ کہ ہر وہ (فرد) جس پر حد صادق آئے اس پر محدود صادق آئے۔ اور عکس (یعنی تعریف کے مانع ہونے) کا معنیٰ ہے تلازم فِی الْاِنْتِفَاءِ (اور تلازم فِی الْاِنْتِفَاء کا مطلب یہ ہے کہ حد اور محدود (یعنی تعریف اور ہر وہ فرد جو تعریف کے نیچے آتا ہے) نفی میں ایک دوسرے کو لازم ہوں یعنی نفی میں ایک دوسرے کا لازم و ملزوم ہوں) اس معنیٰ کے ساتھ کہ ہر وہ (فرد) جس پر حد صادق نہ آئے۔ اس پر محدود (بھی) صادق نہ آئے۔ پس جب تعریف جامع نہ ہو تو پہلا کلیہ (یعنی تَلَازُمٌ فِی الثُّبُوْتِ والا کلیہ) ٹوٹ جائے گا۔ اور جب (تعریف) مانع نہ ہو تو دوسرا کلیہ (یعنی تَلَازُمٌ فِی الْاِنْتِفَاءِ والا کلیہ) ٹوٹ جائے گا۔ تو اس کو (یعنی تعریف کے

اور مانع ہونے کو نقض اجمالی کے ساتھ مشابہت ہے (جس کو عموماً اجمالی کی صفت کے بغیر نقض کہتے ہیں) یعنی تعریف کے جامع اور مانع ہونے کو نقض کے ساتھ مشابہت ہے۔) کیونکہ کہا جاتا ہے کہ یہ تعریف صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ (تعریف) اپنے اندر غیر محدود افراد میں کسی فرد کے داخل ہونے کو مستلزم ہے یا اپنے افراد میں سے کسی فرد کے اپنے سے خارج ہونے کو مستلزم ہے۔ لہٰذا اس پر لفظِ نقض بطریقِ استعارہ مصرّحہ (مجازاً) بولا جاتا ہے۔

شرح: دلیل کو اُس کے مدلول کے غیر میں جاری کرنے کی صُورتیں

اس عبارت کے ابتدائی حصے میں وَاِجْرَاءُ الدَّلِيْلِ سے لَمْ يَكُنْ اِجْرَاءُهٗ بِعَيْنِهٖ تک فاضل ماتن اور شارح علامہ نے دلیل کو اس کے مدلول کے غیر میں جاری کرنے کی صورتیں ذکر فرمائی ہیں۔ اس عبارت کو صحیح سمجھنے کیلئے نقض کے گزشتہ ابحاث کو مدِ نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔ پس معلوم ہونا چاہئے کہ اس سے پہلے بالتفصیل بیان کیا جاچکا ہے کہ مدِّ مقابل کی دلیل پر نقض وارد کرنے کی دو صورتیں ہیں (۱) سائل (ناقض) ثابت کرے کہ مُعلل کی دلیل اس لئے صحیح نہیں کہ اس سے تخلُّف لازم آتا ہے (۲) سائل (ناقض) ثابت کرے کہ مُعلل کی دلیل اس لئے صحیح نہیں کہ اس سے محال لازم آتا ہے۔ تخلُّف اور لُزومِ مُحال کی مثالیں اس سے پہلے کئی جگہ گزر چکی ہیں اس مقام پر فاضل ماتن اور شارح علامہ مدِّ مقابل کی دلیل میں تخلف ثابت کرنے کی دو صورتیں ذکر فرما رہے ہیں۔ متن اور شرح کی عبارت کی توضیح یہ ہے کہ مدِ مقابل کی دلیل میں تخلف ثابت کرنے کو دوسرے لفظوں میں "دلیل کو اس کے مدلول کے غیر میں جاری کرنا" کہتے ہیں اور اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ مدِّ مُقابل کی دلیل کو اس کے مدلول کے غیر میں بعینہٖ جاری کیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ مدِّ مُقابل کی دلیل کو اس کے مدلول کے غیر میں بعینہٖ جاری کیا جائے۔ بعینہٖ جاری کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جس صورت کا مدمقابل نے دعوٰی کر کے اس پہ دلیل دی ہے اس صورت کے علاوہ دوسری صورت میں یہ دلیل پائی جائے پس سائل اسی دلیل کو معلل کے مطلوب و مدعا کے موضوع کے علاوہ دوسرے موضوع پر جاری کرے۔ تو اس اعتبار سے وہ پہلی دلیل (یعنی معلل کی پیش کردہ دلیل) سے مختلف ہو جائے کہ وہ پہلے دوسرے موضوع کا مثبت تھی اب دوسرے موضوع کو ثابت کر رہی ہے۔ یعنی دلیل ایک ہی ہے لیکن دو موضوع

کوثابت کرنے کے اعتبار سے اسے دو مختلف دلیلیں قرار دیا جارہا ہے۔اس کی مثال یہ ہے کہ دیوبندی معلل دعوی کرے کہ مخصوص ایام میں ایصالِ ثواب کرنا ناجائز ہے اور اس پہ دلیل دے کہ خیر القرون میں مخصوص ایام میں ایصالِ ثواب نہیں کیا گیا اور جو کام خیر القرون میں نہ کیا گیا ہو وہ بدعت اور ناجائز ہے۔تو بریلوی سائل (ناقض) کہے کہ تمہاری یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔کیونکہ اس سے تخلف لازم آتا ہے اس لئے کہ ایصالِ ثواب کے علاوہ دوسری کئی صورتوں میں تمہاری پیش کردہ دلیل تو پائی جاتی ہے مگر اس کا مدلول نہیں پایا جاتا۔مثلاً سال بھر میں اہتمام وانتظام کے ساتھ صرف ایک بڑا اجتماع منعقد کرنے کو خاص کر لینا خیر القرون میں نہیں پایا گیا مگر آج کل بلاانکار بریلوی، دیوبندی سب کررہے ہیں۔اپنے رائے ونڈ کے اجتماع کو دیکھ لو۔اور مثلاً مقررہ ٹائم پر یعنی گھڑی کے فکس ٹائم پر فرض نماز کی جماعت قائم کرنا خیر القرون سے ثابت نہیں مگر بلاانکار تمام امت اس پر عامل ہے، پس معلوم ہوا کہ تمہاری یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔

دیکھو! اس مثال میں بریلوی سائل نے بعینہٖ دیوبندی معلل کی پیش کردہ دلیل دیوبندی معلل کے مطلوب ومدعا کے موضوع (مخصوص ایام میں ایصالِ ثواب کرنا ناجائز ہے) کے علاوہ دوسرے موضوعات (سال بھر میں صرف ایک بڑا اجتماع اہتمام وانتظام کے ساتھ منعقد کرنا اور مقررہ ٹائم پر فرض نماز کی جماعت قائم کرنا) پر جاری کی ہے۔تو یہ مدمقابل کی دلیل کو اس کے مدلول کے غیر میں بعینہٖ جاری کرنا ہوا اور یہ تخلّف ثابت کرنے کی پہلی صورت ہے۔اور تخلّف ثابت کرنے کی دوسری صورت یہ ہے کہ مدمقابل کی دلیل کو اس کے مدلول کے غیر میں بعینہٖ جاری نہ کیا جائے اس کی توضیح یہ ہے کہ جب دلیل حدِ اوسط کے اعتبار سے مختلف ہو جائے۔بایں طور کہ سائل معلل کی دلیل کے حداوسط کے مرادف یا اس کے ملازم کو حداوسط کی جگہ رکھ دے تو اس وقت معلل کی دلیل کا اس کے مدلول کے غیر میں جاری کرنا بعینہٖ نہیں ہوگا۔مثلاً معلل دعوی کرے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے۔اور بطورِ دلیل کہے کہ حدیث پاک میں لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ ؁ آیا ہے جو حصر کا فائدہ دیتا ہے اور وہ جملہ جو حصر کا فائدہ دے اس سے مطلق نفی مراد ہوتی ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز ہی نہیں ہوتی۔لہٰذا سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے تو سائل اس پر نقض وارد کرتے ہوئے کہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں ہے اور بطورِ ثبوت کہے کہ حدیث پاک

انما (۱) الرِّبٰا فِی النَّسِیْئَۃِ.

(سود فقط ادھار میں ہے) آیا ہے جو حصر کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس میں بالاتفاق مطلق نفی مراد نہیں ہے ورنہ اس سے ربا الفضل کی نفی ہو جائے گی حالانکہ ربا الفضل ائمہ مجتہدین کے نزدیک بالاتفاق ثابت ہے۔ تو یہاں سائل نے معلل کی دلیل کے حدِ اوسط "لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ آیا ہے جو حصر کا فائدہ دیتا ہے" کی جگہ اس کے مرادف "اِنَّمَا الرِّبٰا فِی النَّسِیْئَۃِ آیا ہے جو حصر کا فائدہ دیتا ہے" کو رکھ دیا اور مثلاً معلل دعوٰی کرے کہ یہ زید ہے اور دلیل پیش کرتے ہوئے کہے۔ کیونکہ یہ ناطق ہے اور ہر ناطق زید ہے۔ تو سائل (ناقض) اس پر نقض وارد کرتے ہوئے کہے کہ تمہاری یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے تخلّف لازم آتا ہے۔ اور تخلف ثابت کرتے ہوئے کہے اس لئے کہ عمرو عقل رکھتا ہے لیکن وہ زید نہیں۔ تو یہاں سائل نے معلل کی دلیل کے حدِ اوسط "ناطق ہے اور ہر ناطق" کی جگہ اس کے ملازم "عقل رکھتا ہے لیکن وہ" کو رکھ دیا۔ کیونکہ عقل (۲) ناطق ہونے کو لازم ہے تو "عقل رکھتا ہے" کو "ناطق ہے" کا مُلازم قرار

(۱) یہ حدیث بخاری و مسلم کی ہے۔ علماء نے فرمایا کہ یہاں حصر حقیقی مراد نہیں کیونکہ بخاری و مسلم کی دوسری حدیث میں چھ ہم جنس چیزوں گندم بعوض گندم، جو بعوض جو، نمک بعوض نمک، کھجور بعوض کھجور، سونا بعوض سونا، چاندی بعوض چاندی کی بیع میں دست بدست سودا میں بھی زیادتی کو سود کہا گیا ہے۔ اور اسی قیاس پر فقہاء نے بے شمار ہم جنس چیزوں کی بیع میں زیادتی کو سود کہا ہے۔ اگر اس کو حصر حقیقی قرار دیا جائے تو ان سب کے سود ہونے کی نفی ہو جائے گی حالانکہ کوئی ذی شعور دیانت دار اس کا قائل نہیں۔ بلکہ یہاں اشد سود مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ ادھار کا سود ایسا سخت سود ہے کہ گویا سود ہی ادھار میں ہے۔ آج کل اُدھار کی وجہ سے اشیاء کو گراں بیچنا بعض لوگوں کا معمول بن چکا ہے۔ حالانکہ اہلِ تقویٰ کے نزدیک یہ حرام اور سُود ہے۔ قاضی شوکانی نے نیل الاوطار میں امام زین العابدین اور امام یحیٰی سمیت پانچ عظیم شخصیات سے اس کی حُرمت کا قول نقل کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔ یَحْرُمُ بَیْعُ الشَّیْئِ بِاَکْثَرَ مِنْ سِعْرِ یَوْمِہٖ لِاَجْلِ النَّسَاءِ (ترجمہ) کسی شَی کو اُدھار کی وجہ سے آج کے نرخ سے گراں بیچنا حرام ہے اور ان کی دلیل میں ابوداؤد کی یہ حدیث نقل کی ہے۔ مَنْ بَاعَ بَیْعَتَیْنِ فِیْ بَیْعَۃٍ فَلَہٗ اَوْکَسُھُمَا اَوِالرِّبٰا۔ (ترجمہ) جس نے ایک بیع میں دو قیمت لگائے (یعنی مثلاً نقد دس کی ہے اور اُدھار بیس کی) تو اس کو یا ان دونوں میں سے کم قیمت ملے گی یا سُود۔ یہ حدیث اپنے معنیٰ میں واضح اور اُصولی طور پر قابلِ احتجاج ہے۔ اس لئے مُحتاط حضرات کو اس کاروبار سے بچنا چاہئے۔ ۱۲ منہ

(۲) خیال رہے کہ منطقی ناطق "قوتِ فکریہ والے" کو کہتے ہیں۔ اور فکر کی قوت اس میں ہوتی ہے جس میں عقل ہو لہٰذا عقل ناطق ہونے کو لازم ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ بعض انسان مجنون ہوتے ہیں تو کیا وہ ناطق ہونے سے نکل جائیں گے اگر نکل جائیں گے تو ناطق ان کیلئے فصلِ ممیز کیسے بنے گا؟۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لازم سے ہماری مراد وہ لازم ہے جس کا ملزوم سے جدا ہونا ممکن ہے لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ بعض انسان ناطق ہونے کے باوجود عقلمند نہ ہوں ۱۲ منہ

دینا بالکل درست ہے۔

شاہد کبھی مُحتاجِ دلیل اور کبھی مُحتاج تنبیہ ہوتا ہے

متن اور شرح کی عبارت وَقَدْ يَحْتَاجُ الشَّاهِدُ سے بَدِيْهِيًّا غَيْرَ اَوْلِيٍّ تک کی توضیح یہ ہے کہ جب ناقض معلل کی دلیل میں تخلف کا دعوی کرے اور بطور شاہد ایسا ثبوت پیش کرے جو معلل کی دلیل کے فساد پر دلالت کرنے میں واضح نہ ہو بلکہ یا تو ایسا نظری ہو کہ مُعلل کو اس کی حقیقت معلوم نہ ہو یا بدیہی غیر اولی ہو کہ معلل کو اس کی حقیقت تو معلوم ہو لیکن اس میں کچھ پوشیدگی ہو۔ تو پہلی صورت میں (یعنی نظری ہونے کی ہونے صورت میں) معلل اس پر دلیل طلب کرسکتا ہے اور دوسری صورت میں (یعنی جبکہ اس میں پوشیدگی ہو) تو وہ اس پر تنبیہ طلب کرسکتا ہے۔ دلیل طلب کرنے کی مثال یہ ہے کہ ماقبل قریب میں بیان کردہ مثال میں بریلوی سائل (ناقض) نے دیوبندی معلل کی دلیل پر نقض وارد کر کے یہ شاہد پیش کیا تھا کہ ایصالِ ثواب کے علاوہ دوسری کئی صورتوں میں تمہاری پیش کردہ دلیل تو پائی جاتی ہے مگر اس کا مدلول نہیں پایا جاتا۔ مثلاً سال بھر میں اہتمام وانتظام کے ساتھ صرف ایک بڑا اجتماع منعقد کرنے کو خاص کرلینا خیر القرون میں نہیں پایا گیا مگر آج کل بلا انکار بریلوی، دیوبندی سب کررہے ہیں اپنے رائے ونڈ کے اجتماع کو دیکھ لو۔ اور مثلاً مقررہ ٹائم پر فرض نماز کی جماعت قائم کرنا خیر القرون سے ثابت نہیں مگر بلا انکار تمام امت اس پر عامل ہے پس معلوم ہوا کہ تمہاری یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ تو چونکہ بریلوی ناقض کا یہ شاہد نظری ہے لہٰذا دیوبندی معلل اس پر یہ کہہ سکتا ہے کہ تم نے مخصوص ایام میں ایصالِ ثواب کرنے کو اہتمام وانتظام کے ساتھ اجتماع منعقد کرنے اور مقررہ ٹائم پر فرض نماز کی جماعت قائم کرنے کی طرح کیسے سمجھ لیا؟ اور تمہارے پاس کیا دلیل ہے کہ یہ ایک حکم میں ہیں؟۔ حالانکہ اجتماع منعقد کرنا اور مقررہ ٹائم پر جماعت قائم کرنا ان امور میں سے ہیں جو کسی عام دینی مصلحت کے تحت رائج ہوئے جبکہ مخصوص ایام میں ایصال ثواب کرنا ان امور میں سے نہیں ہے۔ اور تنبیہ طلب کرنے کی مثال یہ ہے کہ عذابِ قبر کا منکر دعوی کرے کہ عذابِ قبر حق نہیں ہے اور اس پر یہ دلیل پیش کرے کہ عذابِ قبر کا ذکر صاف لفظوں میں قرآن مجید میں نہیں ہے۔ اور جس عقیدے کا ذکر صاف لفظوں میں قرآن مجید میں نہ ہو وہ حق نہیں ہوتا لہٰذا ثابت ہوا کہ عذابِ قبر حق نہیں ہے تو اہلسنت سائل اس پر نقض وارد

کرتے ہوئے کہے کہ تمہاری یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے تخلف لازم آتا ہے۔اس لئے کہ عذاب قبر کے علاوہ دوسری کئی صورتوں میں تمہاری پیش کردہ دلیل تو پائی جاتی ہے مگر اس کا مدلول نہیں پایا جاتا۔ مثلاً تمہارا عقیدہ بھی ہے کہ فجر کی نماز میں دو رکعتیں فرض ہیں اور ظہر کی نماز میں چار رکعتیں فرض ہیں مگر یہ سب کو معلوم ہے کہ قرآن مجید میں ان کا ذکر صاف لفظوں میں نہیں ہے تو کیا تم ان کو بھی حق نہیں مانوں گے؟۔ حائضہ عورت پر نماز معاف ہے اس کا ذکر قرآن مجید میں صاف لفظوں میں نہیں مگر تم بھی اس کا اعتقاد رکھتے اور اسے حق مانتے ہو۔اس طرح کے بے شمار مسائل موجود ہیں جن کو ہم اور تم سب حق مانتے اور ان پر عقیدہ رکھتے ہیں پس معلوم ہوا کہ تمہاری یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔تو چونکہ اہلِ سنت سائل (ناقض) کا یہ شاہد بدیہی غیر اولی ہے اس لئے معلل اس پر یہ کہہ سکتا ہے کہ تم کس تنبیہ کے ساتھ میری دلیل کو غلط کہتے ہو؟۔تو اہلسنت سائل اس کو تنبیہ کرتے ہوئے کہے گا کہ بہت سے عقائد صاف لفظوں میں قرآن مجید میں مذکور نہیں ہیں، احادیث میں ان کا ذکر آتا ہے تو ان کو بھی حق مانا جاتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں قرآن مجید میں حکم فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ جو کچھ تمہیں عطا فرمائیں وہ لے لو (سورۂ حشر آیت نمبر ۷) تو احادیث کے مطابق عقیدہ رکھنا دراصل اس آیت پر عمل ہے لہٰذا احادیث میں جو کچھ وارد ہوا اس پر عقیدہ رکھنا بفرقِ مراتب کبھی فرض ہوتا ہے۔ بایں معنیٰ کہ اس کا انکار کفر ہے اور کبھی واجب ہوتا ہے بایں معنیٰ کہ اس کا انکار گمراہی ہے اور کبھی مُستحب ہوتا ہے بایں معنیٰ کہ اس کا انکار مکروہ وناروا ہے۔وَالتَّفْصِيْلُ فِيْ رِسَالَتِنَا التَّحْقِيْقُ الْمُفِيْدُ فِيْ بَيَانِ الرِّسَالَةِ وَالتَّوْحِيْدِ ۖ پس عذابِ قبر کے بارے میں جب مُتواتر المعنیٰ احادیث موجود ہیں تو اس کو حق ماننا کم از کم واجب ہوگا۔

(فائدہ) ہماری اس شرح میں بدعت کے مسئلہ سے تعلق رکھنے والی مثالیں کئی جگہوں پر مذکور ہوئی ہیں تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بدعت کے مسئلہ میں اپنی تحقیق لکھ دی جائے۔ پس جاننا چاہئے کہ مسئلہء بدعت میں میری تحقیق یہ ہے کہ رسالت مآب ﷺ کے وصال کے بعد جو چیزیں خیر القرون (یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین) میں بلا انکار رائج ہوئیں۔ ان پر بدعت کا اطلاق لغۃً کرنا اگرچہ درست ہے مگر وہ اس بدعت کے تحت ہرگز داخل نہیں ہیں جس کی مذمّت شرع میں وارد ہوئی ہے، لہٰذا اگر بدعتِ شرعیہ بمعنیٰ بدعت سیئہ ضلالہ کی تعریف سے ان کو خارج کیا جائے تو بالکل درست ہے۔ایسی صورت میں بدعتِ شرعیہ کی تعریف یوں کرنی چاہئے۔

""بدعت شرعیہ زمانہ و رسالت کے بعد دین میں ایجاد کردہ ہر ایسی چیز ہے جو قرآن و سنت کی تعلیمات کے منشاء و مقصد کے خلاف ہو""

مطلق بدعت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) بدعت شرعی (۲) بدعت لغوی۔ بدعت شرعی وہ ہے جس کی تعریف ابھی لکھی گئی اور بدعت لغوی ہر وہ چیز ہے جو زمانہ و رسالت کے بعد ایجاد ہوئی ہو۔ اور بدعت کے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ رسالت مآب ﷺ کے وصال کے بعد جو چیزیں حادث ہوئیں ان کی چند قسمیں ہیں۔ ایک قسم کی چیزیں وہ ہیں جو کسی دینی یا دنیوی ضرورت کے تحت حادث ہوئیں اور ان میں کوئی قبح شرعی بھی نہیں۔ اس قسم میں قرآن مجید کو ایک لغت پر جمع کرنا، احادیث کی جمع و تدوین، ائمہ اربعہ کا مسائلِ فقہیہ کو مدون کرنا اور وہ تمام علوم داخل ہیں جو قرآن وسنت کی تفہیم کو آسان بنانے کیلئے ایجاد کیے گئے۔ جیسے علمِ صرف، علمِ نحو، اصولِ فقہ، علم کلام وغیرہ۔ ان کے علاوہ کتابیں چھاپنا، بدمذہبوں کے عقائد کا رد کرنا، توپوں اور ٹینکوں کے ساتھ جہاد کرنا، ہوائی جہاز پر سفر کرنا، عینک لگانا، گھڑی باندھنا، قسم قسم کے کھانے اور لباس وغیرہ سب اسی قسم میں داخل ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کے تمام اُمور کو لغۃً بدعت کہنا درست ہے مگر یہ اس بدعت کے تحت داخل نہیں ہیں جس سے بچنے کی تاکید احادیث میں وارد ہوئی ہے۔ دوسری قسم کی چیزیں وہ ہیں جو کسی عام دینی مصلحت کے تحت حادث ہوئیں اور ان میں کوئی قبح شرعی بھی نہیں۔ اس قسم میں نمازِ تراویح کو باقاعدہ جماعت کے ساتھ مقرر کرنا، شراب کی حد زیادہ مقرر کرنا، متاخرین فُقہاء کا تثویب کو مُستحسن کہنا، گھڑی کے مقررہ ٹائم پر فرض نماز کی جماعت قائم کرنا، جمعہ کی اذانِ اول وغیرہ داخل ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کی چیزیں بھی لغۃً بدعت کہلاسکتی ہیں مگر یہ اس بدعت کے تحت داخل نہیں ہیں جس سے بچنے کی تاکید احادیث میں وارد ہوئی ہے۔ تیسری قسم کی چیزیں وہ ہیں جو کسی خاص مصلحت یا مقصد کے تحت حادث ہوئیں۔ اشغالِ تصوف، مخصوص ایام میں ایصالِ ثواب، اعراسِ بُزرگاں، بزرگوں کی قبروں پر گنبد بنانا، میلادِ نبوی ﷺ کے مُروّجہ محافل، اذان سے قبل صلوٰۃ وسلام پڑھنا، مشائخِ چشتیہ کا قوالی سننا وغیرہ اسی قسم میں داخل ہیں۔ اس قسم کے بدعات میں محققین علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک جب تک ان میں کوئی قبحِ شرعی نہ ہو تو یہ جائز ہیں۔ بعض حضرات مطلقاً اس قسم کے امور کا انکار کرتے ہیں۔ اس قسم کے بدعات کے بارے میں میری تحقیق یہ ہے کہ جب تک یہ چیزیں شرعی حدود کے تحت عمل میں لائی

جا ئیں تو ان کو جائز کہا جائے گا اور قبائح و منکرات شرعیہ پر مشتمل ہونے کی صورت میں ناجائز ہوں گی لیکن یہ عدمِ جواز اصل فعل کے اعتبار سے نہیں بلکہ ان قبائح و منکرات کے اعتبار سے ہے لہٰذا جو نیک دل لوگ قبائح و منکرات سے بچتے ہوئے اور ان قبائح و منکرات کو بُرا جانتے ہوئے محض جائز اور نیک کام پر عمل کرنے کیلئے شرکت کریں تو ان کا شرکت کرنا شرعاً درست ہوگا۔ دیکھئے! علامہ شامی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں۔

قَالَ ابْنُ حَجَرٍ فِیْ فَتَاوٰیهُ وَلَاتُتْرَکُ لِمَا یَحْصُلُ عِنْدَھَا مِنْ مُّنْکَرَاتٍ وَّمَفَاسِدَ کَاخْتِلَاطِ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ لِاَنَّ الْقُرُبَاتِ لَاتُتْرَکُ لِمِثْلِ ذٰلِکَ بَلْ عَلَی الْاِنْسَانِ فِعْلُھَا وَاِنْکَارُ الْبِدَعِ بَلْ وَاِزَالَتُھَا اِنْ اَمْکَنَ اھ قُلْتُ وَیُؤَیِّدُهٗ مَامَرَّ مِنْ عَدَمِ ترکِ اتِّبَاعِ الْجَنَازَةِ وَاِنْ کَانَ مَعَھَا نِسَاءٌ وَّنَائِحَاتٌ تَاَمَّلْ (ردالمحتار جلد اول صفحہ ۶۶۵ مطبوعہ پشاور)

ترجمہ: علامہ ابنِ حجر (مکی) رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے فتاوٰی میں فرمایا کہ اولیاء کے مزارات کے پاس منکرات و مفاسدِ شرعیہ کے حصول مثلاً مرد و زن کے اختلاط وغیرہ کی وجہ سے ان کے مزارات کی زیارت کو نہیں چھوڑا جائے گا۔ کیونکہ نیکیاں اس جیسی منکرات کی وجہ سے نہیں چھوڑی جا سکتیں۔ بلکہ انسان پر حق ہے کہ نیکیاں کرے اور بدعات کا انکار کرے بلکہ اگر ممکن ہو تو ان کا ازالہ کرے اھ۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اس گزشتہ مسئلہ سے بھی ہوتی ہے جس میں ہے کہ جنازہ کے پیچھے چلنے کو نہ چھوڑا جائے اگرچہ اس کے ساتھ عورتیں اور نوحہ کرنے والیاں ہوں۔

اس عبارت سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ منکرات و مفاسدِ شرعیہ کی وجہ سے نیک کام کو نہیں چھوڑا جا سکتا، وہاں یہ بھی معلوم ہوا کہ ان منکرات و مفاسد شرعیہ کو دیکھ کر خاموش نہیں رہنا چاہئے بلکہ حتی المقدور ان کا انکار کرنا چاہئے اور اگر ممکن ہو تو ان کا ازالہ کرنا چاہئے۔ مشکوٰۃ شریف صفحہ ۴۳۶ بابُ الْاَمْرِ بِالْمَعْرُوْفِ فَصْلِ اَوّل میں ہے کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔

مَنْ رَّاٰی مِنْکُمْ مُّنْکَرًا فَلْیُغَیِّرْهُ بِیَدِهٖ فَاِنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهٖ فَاِنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهٖ وَذٰلِکَ اَضْعَفُ الْاِیْمَانِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ ط

ترجمہ: تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے تو چاہئے کہ اس کو اپنے ہاتھ سے تبدیل کر دے پس اگر ہاتھ سے تبدیل کرنے کی طاقت نہ رکھے تو اپنی زبان سے تبدیل کر ڈالے اور اگر زبان

سے تبدیل کرنے کی طاقت بھی نہ رکھے تو اپنے دل میں (برا جانے) اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے۔ اس حدیث کو امام مسلم نے روایت کیا۔

اس حدیث کے پیشِ نظر خصوصاً علماء اور عموماً عام مسلمانوں کو چاہئے کہ ان بدعاتِ حسنہ میں جو مفاسد شرعیہ دیکھیں ان سے خاموشی نہ برتیں بلکہ ان کو زائل کرنے کی کوشش کریں۔ مشکوٰۃ شریف صفحہ ۱۱ کے حاشیہ نمبر ۳ میں حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ سے یہ حدیث نقل فرمائی ہے۔

عَلَیْکُمْ ھَدْیًا قَصْدًا ط ترجمہ: تم درمیانی راہ (یعنی معتدل طریقہ) کو لازم پکڑو۔

تو اس حدیث کے پیشِ نظر بدعاتِ حسنہ کے معاملہ میں بھی انہماک اور بداعتدالی سے بچنا چاہئے۔ نعت خوانی بہت اچھی چیز ہے مگر کاش کہ اس میں طریقۂ اعتدال اور شرعی حدود کا خیال رکھا جائے، نعت خوان حضرات کو حد سے زیادہ نذرانے دینا اور ڈاڑھی منڈے نعت خوانوں کو عزت کی جگہ بٹھانا اور ان پر نوٹ نچھاور کرنا کیا طریقۂ اعتدال اور شرعی حدود سے تجاوز نہیں ہے۔ فاسق کی تعظیم شرع میں حرام ہے کیا ڈاڑھی منڈے نعت خوانوں کو عزت کی جگہ (اسٹیج پر) بٹھانا اور ان پر نوٹ نچھاور کرنا فاسق کی تعظیم نہیں ہے؟۔ کاش کہ ہمارے نعت خواں حضرات باشرع ہو جائیں۔

تقریر بہت اچھی چیز ہے مگر مقرر حضرات کی قدر زیادہ اور اہلِ علم یعنی مدرسین کی قدر کم کرنا کیا رنگ لائے گا؟۔ عام مجالسِ تقریر مقرر حضرات کے سپرد ہیں جن میں چند مختلف فیہ مسائل اور اسلاف کے فضائل وحالات کے بیان پر اکتفاء کیا جاتا ہے، دین کے ضروری فقہی مسائل سے لوگوں کو آگاہ نہیں کیا جاتا۔

ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ میرے ایک شاگرد کے والدِ گرامی تشریف لائے میں نے پوچھا: جو فصل کاشت کرتے ہو اس کا عشر نکالا کرتے ہو؟۔ اس نے جواب دیا کہ میرا تو عرصہ سے یہ طریقہ رہا ہے کہ فصل کی کچھ آمدنی بچا کر سال میں ایک دو پروگرام رکھ لیا کرتا ہوں جس میں علماء کو بلا کر کچھ ان کو نذرانہ دیتا ہوں اور کچھ خیرات کر دیا کرتا ہوں' اس میں جو خرچ ہوتا ہے اسی کو عشر کا قائم مقام سمجھتا ہوں۔ میں نے کہا: ارے بھائی! اس طرح تمہارا عشر ادا نہیں ہوگا۔ ادائیگیِ عشر کیلئے ضروری ہے کہ بارشی زمین میں آمدنی کا دسواں حصہ اور جس زمین میں ٹیکس ادا کرتے ہو اس میں آمدنی کا بیسواں حصہ نکالو پھر وہ زکوٰۃ وعشر کے مُسْتَحِقِّیْن کو دو۔ اس نے کہا کہ مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے میں عرصہ سے اسی طرح کرتا رہا۔

بتایئے! اس ترک فرض کے ذمہ دار وہ علماء ہوئے یا نہ جو اپنی تقریروں میں فقہی مسائل
بیان کرنا کچھ ضروری نہیں سمجھتے یا اس طرف توجہ نہیں دیتے۔ گزشتہ سال سنا ہے کہ نعت خوانی کے
محافل میں عمرے کی بیس بیس ٹکٹوں تک کی قرعہ اندازی ہوئی ہے بلکہ اب یہ سلسلہ بیس سے
تجاوز کر گیا ہے اب چوبیس اور تیس تک کی خبریں آرہی ہیں۔ اے محبتِ رسول ﷺ کا دم
بھرنے والے میرے سُنی بھائیو! یقیناً تم نے یہ سب کچھ محبتِ رسول ﷺ کے نام پر کیا ہے، کاش
کہ محبتِ رسول کے نام پر تم یہی پیسہ دین کے کسی اہم کام میں صرف کرتے جو دینِ اسلام کی ترقی
کا موجب ہوتا۔ مقاصدِ دینیہ میں خرچ ہونے والے پیسے کا بڑا حصہ نعت خوانوں، مقرروں اور
پیروں کی نذر ہوتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اُن کے ہدیے اور نذرانے بند کر دیئے جائیں، ہاں یہ
ضرور ہونا چاہئے کہ ان کو مُناسب نذرانے دیئے جائیں باقی پیسہ دین کے اہم کاموں یعنی حفاظتِ
تعلیم و تبلیغ و اشاعتِ دین و اعلاءِ کلمۃ اللہ میں خرچ کیا جائے۔ کتنا بڑا المیہ ہے کہ عربی کتب کی
اشاعت ان لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جن کے بعض ناشرین کُتبِ حدیث و تفسیر میں قطع و برید
کر چکے ہیں۔ اندریں حالات اہلِ سنت و جماعت کو عربی کتب کی اشاعت پر خصوصی توجہ دینی
چاہئے۔ غیر ضروری کاموں میں لگاؤ اور دین کے اہم کاموں سے غفلت، مدارسِ دینیہ میں تعلیمی
سرگرمیوں کی قلت، بڑے مدارسِ دینیہ کی قلت، جعلی پیروں کی گرمجوشی کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے۔
مہتممین و منتظمین کو مدرسہ کی آمد پر قابو نہیں پانا چاہئے اور اسے اپنی مِلک سمجھ کر مرضی سے نہیں
بلکہ وقف کی چیز سمجھ کر صحیح خرچ کرنا چاہئے۔ آج کل دیکھا جاتا ہے کہ چھوٹے چھوٹے پروگراموں
میں بڑے بڑے اشتہار چھپوا کر دین کے نام پر حاصل کردہ پیسہ مفت ضائع کیا جاتا ہے آخر اس
نمود و نمائش سے کیا حاصل؟ جو کام ایک سو روپے کے خرچ کرنے سے ہو جائے اس پر ہزار روپے
خرچ کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اعراس و مزاراتِ بزرگاں میں اختلاطِ مرد و زن ہوتا ہے میلاد
النبی ﷺ کے جلوسوں میں بہت سی غیر شرعی حرکتیں ہوتی ہیں جن پر انکار کرنے والا اور لوگوں
کو سمجھانے والا نظر نہیں آتا۔ جہاد کے نام پر بے جا خودکش حملے ہونے لگے ہیں، سیاست دین کا ایک
حصہ ہے مگر آج کل بدقسمتی سے دغا اور فریب کر کے اپنا مطلب نکالنے کو سیاست سمجھا جاتا ہے، اسی
وجہ سے بہت سے لوگ دیندار آدمی کو سیاست کے لائق ہی نہیں سمجھتے۔ بے تحاشا مال جمع کرنا، زکوٰۃ و
عشر نہ دینا، غرباء و مساکین کا خیال نہ رکھنا اکثر مالداروں کی عادت بن چکی ہے۔ دُنیا کی محبت جو

تمام خرابیوں کی جڑ ہے عام لوگوں کا شعار بن چکی ہے۔ غرضیکہ بداعتدالی[۱] اپنی انتہا کو پہنچ گئی
کس کس چیز کا رونا رویا جائے۔ تو ایسی صورتِ حال میں اصلاح کی اشد ضرورت ہے۔ تمام سنی
علماء اپنا فرضِ منصبی سمجھتے ہوئے اصلاحِ عمل پر کمربستہ ہو جائیں۔ سنی مبلغین علماء کو ان کا حق
دیں تاکہ وہ تبلیغ دین کے سلسلہ میں اپنی صلاحیتیں بروئے کار لاسکیں۔ سنی علماء کی مدد و اعانت
کریں اپنے تبلیغی مراکز میں علماء کو اوّلیت دیں، جہلاء کو علماء کے مقام پر کھڑا نہ کریں اور تبلیغ دین
کے سلسلہ میں حضرت شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی رحمۃ اللہ علیہ کی تاریخ کو پیشِ نظر رکھیں کہ انہوں
نے اپنے مال و دولت کو علماء دین کی خدمت اور تبلیغ و اشاعتِ دین میں کس طرح خرچ فرمایا۔ اگر
کہیں اصلاح نہ ہوسکے تو حکمتِ عملی سے مناسب روک تھام بھی کیا جاسکتا ہے۔ جذبات سے کام
بگڑتا ہے۔ حکمت اور موعظہءِ حسنہ چاہیے۔ اگر کہیں ضرورت ہو تو وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
کو مدِنظر رکھ کر قدم اٹھائیں۔

رسالت مآب ﷺ کے وصال کے بعد حادث ہونے والی چوتھی قسم کی چیزیں وہ ہیں جن
میں کوئی قبحِ شرعی ہو خواہ وہ عقائد ہوں یا اعمال، بدعتِ شرعیہ بمعنی بدعتِ سیئہ ضلالہ کا مصداق یہی
ہیں اس قسم کے بدعات کا دائرہ بہت وسیع ہے اور ان میں کلیّۃً یہ چیزیں آتی ہیں (۱) جو چیزیں
شریعت میں مباح ہیں انہیں حرام سمجھنا اور جو چیزیں شریعت میں حرام ہیں ان کو مباح سمجھنا۔ حرمت
و اباحت کا معیار قرآن و سنت اور متفقہ[۲] قواعدِ اہل سنت ہیں (۲) دین میں فتنہ کی راہیں نکالنا (۳)
مخالفِ شرع عقائد نکالنا (۴) مخالفِ شرع اعمال نکالنا۔ مسئلہءِ بدعت کی یہ تقریر بظاہر اگرچہ انوکھی
ہے مگر درحقیقت محققین علماءِ اہلِ سنت کے کلام کے موافق ہے۔

ا۔ دورِ حاضر میں بداعتدالی کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ کسی ماحول میں جب کوئی بداعتدالی پیدا ہوتی ہے تو ان لوگوں کی
اکثریت ماحول کو سنوارنے کی بجائے بداعتدال ماحول کو اپنا لیتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ بداعتدالی بڑھتے بڑھتے
ایک خوفناک شکل اختیار کرلیتی ہے جس پر قابو پانا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔
حضرت شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی حقیقت کو آشکارا کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

سرچشمہ شاید گرفتن بمیل
چوں پُر شد نشاید گزشتن بہ پیل

یعنی چشمہ چوں ہی سر نکالے (پھوٹے) اس کو سلائی سے بند کیا جاسکتا ہے اور جب پانی سے بھر گیا تو اس سے ہاتھی کا گزرنا
بھی مشکل ہو جائیگا۔ ۱۲منہ

۲۔ اگر کسی قاعدہ میں اہلِ سنت کا اختلاف ہو تو جمہور کی رائے معتبر ہوگی کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے۔

مسئلہ ءِ بدعت میں عملدر آمد یہ ہونا چاہئے کہ جو نو ایجاد اُمور لوگوں میں رسم کی حد تک جاری ہو چکے ہیں، ان اُمور کو جو لوگ شرعی حدود کے تحت عمل میں لائیں ان کی مُخالفت نہیں کرنی چاہئے کیونکہ مُخالفت سے وحشت و نفرت کی فضاء پیدا ہوتی ہے جو کہ اُصولِ دین کے سراسر خلاف ہے۔ اور جو لوگ ان اُمور میں شرعی حدود کا خیال نہ رکھتے ہوں تو حکمتِ عملی سے ان کو اصلاح کی تلقین و تاکید کرنی چاہئے۔ دین میں نئی نئی رسمیں نکالنے سے گُریز کرنا چاہئے اگرچہ بظاہر ان میں حُسن نظر آئے اور بدعاتِ حسنہ میں انہماک کو چھوڑ کر دین کے اہم کاموں میں لگنا چاہئے۔

اس مقام کی مناسبت سے ایک سوال ذہن میں آیا ہے اس کو بمعہ جواب تحریر کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ وہ سوال یہ ہے کہ ہمارے شیخ حضرت مُجدِّدُ اَلفِ ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے بدعتِ حسنہ کا انکار کیوں کیا ہے؟۔ میرے نزدیک اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اُمورِ محدثہ میں سے بعض اُمور ایسے ہیں جن میں فِیْ نَفْسِہٖ کوئی برائی نہیں ہوتی مگر وہ کسی ایسی مصلحت کے تحت بھی داخل نہیں ہوتے جس کی ضرورت کسی امرِ دینی یا دنیوی میں عام ہو۔ اور عموماً ان کو کسی خاص مصلحت یا نظریاتی مفاد کیلئے ایجاد کیا جاتا ہے لیکن کچھ عرصہ کے بعد ان میں قبائحِ شرعیہ شروع ہو جاتے ہیں اور لوگوں کی نظر ان کے قبائح کی طرف نہیں جاتی بلکہ ان کے اصل حسن کو پیشِ نظر رکھ کر قبائحِ شرعیہ کے باوجود ان پر انکار نہیں کیا جاتا اور نہ ہی ان کی اصلاح کی کوشش کی جاتی ہے۔ اور ان کے حاملین عُلماء ان کے ثابت کرنے میں تو پورا زورِ علم صرف کرتے ہیں مگر ان کے قبائح کو بیان کرنے سے صرفِ نظر کر لیتے ہیں۔ حتیٰ کہ قبائحِ شرعیہ کے باوجود ان کا رواج عام ہو جاتا ہے اور ان کے خلاف کچھ کہنے کی جرأت تک نہیں ہوتی۔

ہمارے شیخ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان قبائح و منکرات پر مشتمل اُمور کے پیش نظر بدعتِ حسنہ کا انکار کیا ہے کہ کہیں لوگ بدعتِ حسنہ کا سہارا لے کر ناجائز کو جائز نہ ٹھہرا لیں۔ آخرت کی فکر رکھنے والے میرے عزیزو اور دوستو! اتباعِ سُنت اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نگاہ میں بہت پسندیدہ چیز ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سورۃِ آلِ عمران آیت نمبر ۳۱ میں متبعِ سُنت کو اپنی محبوبیت کی خوشخبری دی ہے اور نبی کریم ﷺ نے اس کو جنت میں اپنی رفاقت کا مُژدہ سُنایا ہے

بقیہ حاشیہ۔ وَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَالْعَامَّةِ ط (رواہ احمد مشکوۃ باب الاعتصام) ترجمہ: تم جماعت اور عام مسلمانوں کی اتباع کو لازم پکڑو۔ خیال رہے کہ یہ اصول سنت و بدعت کے مسائل میں ہے کہ ان مسائل میں تمام اہل سنت اکثر قواعد میں متفق ہیں۔ رہے اجتہادی اور قیاسی مسائل ان میں ہر مجتہد مُطلق اپنے قواعد کا پابند ہے۔ ۱۲ منہ

چنانچہ فرمایا۔ مَنْ اَحْیَا سُنَّتِیْ فَقَدْ اَحْیَانِیْ وَمَنْ اَحْیَانِیْ کَانَ مَعِیَ فِی الْجَنَّۃِ (ترمذی ص)
ترجمہ= جس نے میری سنت کو زندہ کیا تو یقیناً اُس نے مجھے زندہ کیا اور جس نے مجھے زندہ کیا وہ جنت میں میرے ساتھ ہوگا۔

سبحان اللہ! اللہ تعالیٰ کی محبوبیت اور جنت میں رفاقتِ حبیب ﷺ سے بڑھ کر اور کیا دولت ہوگی؟ یہ دولت اتباعِ سنت کے صلہ میں ملتی ہے۔ اور اتباعِ سنت کی دولت اپنے عقائد و اعمال کو مسلکِ اہلِ سنت و جماعت کے مطابق درست کرنے اور سنتوں پر عمل کرنے سے ملے گی۔ بعض بدعات جن میں فی نفسہ کوئی بُرائی نہیں ہوتی اور ان کو رضاءِ الٰہی کی خاطر ایجاد کیا جاتا ہے۔ سورۂ حدید کے آخر میں ان کے متعلق فیصلہ فرما دیا گیا کہ اگر ان کی کما حقہ رعایت کی جائے یعنی ان کو بالکل شرعی حدود کے تحت عمل میں لایا جائے تو ان پر اجر و ثواب ملتا ہے ورنہ یہ باعثِ فسق ہیں۔ تو دوستو! یقین جانو کہ بدعت شرعی شر سے خالی نہیں اور سنت خیر سے خالی نہیں لہٰذا جہاں تک ہو سکے بدعات کو چھوڑ کر سنتوں پر عمل کرنے کی کوشش کرو کیونکہ دنیا و آخرت کی بھلائی اسی میں مضمر ہے۔ وَمِنَ اللّٰہِ التَّوْفِیْقُ

تعریف کے جامع اور مانع ہونے پر اعتراض مجازاً نقض ہے

متن کی عبارت وَقَدْ یُسَمّٰی الْقَدْحُ سے شرح کی عبارت بِطَرِیْقِ الْاِسْتِعَارَۃِ الْمُصَرَّحَۃِ تک کا حاصل یہ ہے کہ کبھی تعریف کے جامع اور مانع ہونے پر وارد ہونے والے اعتراض کو مجازاً نقض کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ (اعتراض) نقض کے مُشابہ ہے اس لئے کہ یہ اعتراض وارد کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ یہ تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ جن افراد کی تعریف نہیں کی گئی ان میں سے کوئی فرد اس میں داخل ہو رہا ہے۔ یا جن افراد کی تعریف کی گئی ہے ان میں سے کوئی فرد اس سے خارج ہو رہا ہے۔ جس طرح کہ نقض میں کہا جاتا ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے تخلف یا لزوم محال لازم آرہا ہے تو اس مُشابہت کی وجہ سے بطریقِ استعارہ مُصَرَّحہ (مجازاً) اس

(۱) سورہ حدید کی وہ آیت یہ ہے: وَرَهْبَانِيَّةَنِ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنٰهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَاٰتَيْنَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْهُمْ اَجْرَهُمْ وَكَثِيْرٌ مِّنْهُمْ فٰسِقُوْنَ۔ (ترجمہ) اور راہب بننے کی بدعت انہوں نے خود نکالی ہم نے ان پر مقرر نہ کی تھی مگر یہ بدعت انہوں نے اللہ کی رضا چاہنے کیلئے نکالی پھر اس کی ایسی رعایت نہ کی جیسے اس کی رعایت کرنے کا حق تھا۔ تو ان میں سے ایمان والوں کو ہم نے ان کا ثواب عطا کیا اور ان میں سے بہت سے لوگ فاسق ہیں۔ (الحدید آیت ۲۷)

[لفظ] نقض بولا جاتا ہے۔ بحث ثانی کے آخر میں استعارہ مصرحہ کی تعریف بتائی گئی ہے یہاں پر [ع]رض کیا جاتا ہے کہ استعارہ مصرحہ اس مجازی معنی کو کہتے ہیں جس میں مشبہ بہ کو ذکر کرکے اس سے [مشبہ] مراد لیا جائے۔ اور یہاں بھی نقض کو ذکر کیا جاتا ہے جو مشبہ بہ ہے اور وہ اعتراض مراد لیا جاتا ہے جو تعریف کے جامع اور مانع ہونے پر وارد ہوتا ہے جو مشبہ ہے۔ یہ خلاصہ عبارت ہے اور عبارت کے اجزاء کی وضاحت ترجمہ میں کردی گئی ہے اعادہ کی حاجت نہیں۔

(وَدَفْعُ الشَّاهِدِ قَدْ يَكُوْنُ بِمَنْعِ جَرَيَانِ الدَّلِيْلِ) فِيْ صُوْرَةٍ ادَّعَى السَّائِلُ جَرَيَانَهُ فِيْهَا (اَوْ بِمَنْعِ التَّخَلُّفِ) اَيْ تَخَلُّفِ الْحُكْمِ (عَنِ الدَّلِيْلِ اَوْ) يَكُوْنُ (بِاِظْهَارِ اَنَّ التَّخَلُّفَ) فِيْ تِلْكَ الصُّوْرَةِ (لِمَانِعٍ اَوْ بِمَنْعِ اِسْتِلْزَامِهٖ لِلْمُحَالِ) بِاَنْ يُقَالَ لَا يَلْزَمُ الْمُحَالُ (اَوْ بِمَنْعِ الْاِسْتِحَالَةِ) بِاَنْ يُقَالَ مَا يَلْزَمُ لَيْسَ بِمُحَالٍ لَا يُقَالُ الْمُنَاسِبُ اَنْ يُؤَخَّرَ الْاِظْهَارُ عَنِ الْمَمْنُوْعِ لِئَلَّا يَلْزَمَ الْفَصْلُ بَيْنَهُمَا لِاَنَّا نَقُوْلُ لَمَّا كَانَ الْاِظْهَارُ كَلَامًا عَلَى التَّخَلُّفِ وَصَلَهٗ بِمَنْعِ التَّخَلُّفِ مِثَالُ الْاَوَّلِ اَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الْخَارِجَ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ حَدَثٌ لِاَنَّهٗ نَجَسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ كَالْبَوْلِ فَيُوْرِدُ مِنْ قِبَلِ الشَّافِعِيِّ النَّقْضَ بِخَارِجٍ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ لَمْ يَسِلْ حَيْثُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ نَجَسٌ خَارِجٌ مِّنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ كَالْبَوْلِ وَلَمْ يُوْجَدِ الْحُكْمُ وَهُوَ كَوْنُهٗ حَدَثًا فَنَدْفَعُهٗ بِمَنْعِ جَرَيَانِ الدَّلِيْلِ بِاَنْ نَقُوْلَ لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ نَجَسٌ خَارِجٌ بَلْ هُوَ بَادٍ لِاَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدٍ رُطُوْبَةً فَاِذَا فَارَقَهَا الْجِلْدُ بَدَتْ وَمِثَالُ الثَّانِيْ كَمَا اِذَا نَدْفَعُ ذٰلِكَ التَّخَلُّفَ بِاَنْ

تنبیہ نمبر ۶۵۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے صفحہ ۲۰۳ پر تَخَلُّفْ کا مطلب بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: تَخَلُّفْ کا مطلب یہ ہے کہ دلیل پائی جارہی ہے مگر مدعا نہیں جیسا کہ مدعی دعوی کرے هٰذَا الطَّائِرُ غُرَابٌ لِاَنَّهٗ اَسْوَدُ وَكُلُّ مَا هُوَ اَسْوَدُ فَهُوَ غُرَابٌ کہ یہ جانور کوا ہے اور دلیل دے کہ یہ سیاہ ہے اور سائل نقض وارد کرے کہ هٰذَا الطَّائِرُ اَسْوَدُ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ بِغُرَابٍ بَلْ هُوَ اَبَابِيْلُ سیاہ ہونا ابابیل میں بھی پایا جارہا ہے مگر وہ کوا نہیں ہے۔ اب دلیل پائی جارہی ہے مگر مدعا نہیں پایا جارہا اب جس چیز پر دلیل دی گئی ہے وہ مدلول ہے اور جس پر دلیل نہیں دی گئی وہ غیر مدلول ہے

(حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ صفحہ ۲۰۳، ۲۰۴)

[م]یں کہتا ہوں کہ معاصر مذکور کو تخلف کا مطلب یوں بیان کرنا چاہئے تھا کہ تخلف کا مطلب یہ ہے کہ دلیل پائی جائے اور [مد]لول نہ پایا جائے جیسا کہ شارح علیہ الرحمۃ نے مقدمہ میں تخلف کو یوں واضح کیا ہے تَخَلُّفُ الْمَدْلُوْلِ عَنِ الدَّلِيْلِ [بِاَنْ] يُوْجَدَ الدَّلِيْلُ فِيْ مَوْضِعٍ وَلَمْ يُوْجَدِ الْمَدْلُوْلُ فِيْهِ اھ تو معاصر مذکور کا مدلول کی جگہ مدعا لکھنا تسامح ہے۔

تقول ان ذلك الدم ليس بنجس لانه لايلزم غسل ذلك الموضع فانعدام الحكم لانعدام العلة لامع وجودها ومثال الثالث انه اذا اورد على ذالك التعليل ان مايخرج من جرح صاحب الجرح السائل نجس خارج من بدن الانسان مع انه ليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة مادام الوقت باقيا ندفعه بانا نقول ليس الحكم المطلوب متخلفا عن الدليل بل هو موجود لكن لم يظهر في الحال لوجود مانع والا لم يتمكن المكلف من الاداء ولهذا يلزم الطهارة بعد خروج الوقت بذلك الحدث لابخروج الوقت فانه ليس بحدث بالاجماع والحكم هو كونه حدثا موجبا للوضوء مطلقا لا كونه موجبا له في الحال مع وجود المانع ومثال الرابع ان يقول المدعي حقيقة الانسان موجودة لانه شيء وحقائق الاشياء موجودة فيورد عليه انه على تقدير وجود حقيقة من الحقائق يلزم محال وهو انه لو كانت موجودة فاما ان يكون وجودها موجودا اولا فان كان الثاني فكيف يوجد بدون الوجود وان كان الاول يتكلم في وجود ذلك الوجود وهكذا فاما ان ينتهي الى وجود لاوجود له او يتسلسل وكلاهما محالان وندفعه بانا لانسلم لزوم المحال وانما يلزم ان لو كان حقيقة الوجود وجودية ولانسلم ذلك ولو سلم فوجوده عينه ومثال الخامس انا نقول ان فعل زيد وعمرو بخلق الله تعالى لانه فعل عبد وافعال العباد بخلقه تعالى فيورد عليه النقض من قبل المعتزلي بالزناء بان يقول الزناء فعل من افعال العباد وليس بخلقه تعالى لانه قبيح وخلق القبيح قبيح واتصافه تعالى به محال وندفعه بمنع كون خلق الزناء قبيحا ومحالا وانما القبيح والمحال فعله لا خلقه وبينهما بون لايخفى.

ترجمہ مع توضیحات: اور شاہد کو دفع کرنا (یعنی شاہد کا جواب دینا) کبھی دلیل کے اس صُورت میں جاری ہونے کو منع کرنے کے ساتھ ہوتا ہے جس (صورت) میں اس کے جاری ہونے کا سائل نے دعویٰ کیا ہے۔ یا تخلّف کو منع کرنے کے ساتھ (ہوتا ہے) یعنی (یہ کہہ کر کہ) حکم کا دلیل سے مُتخلف ہونا (ممنوع ہے۔) یا اس (بات) کو ظاہر کرنے کے ساتھ ہوتا ہے کہ اس صورت میں

تخلف کسی مانع کی وجہ سے (لازم آرہا) ہے۔ (یہ تینوں صورتیں تخلف کے دعوای کو رد کرنے کی
ہیں اور لزوم مُحال کے دعوای کو رد کرنے کی دوصورتیں ہیں جن کو شارح علامہ یوں بیان فرماتے
ہیں۔) یا (شاہد کو دفع کرنا) دلیل کے محال کو مستلزم ہونے کے منع کے ساتھ ہوتا ہے بایں طور کہ
کہا جائے، محال لازم نہیں آتا۔ یا محال ہونے کو منع کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اس طور پر کہ کہا جائے
جو کچھ لازم آتا ہے وہ مُحال نہیں ہے۔ نہ کہا جائے (یعنی یہ اعتراض نہ کیا جائے) کہ مُناسب یہ تھا کہ
اظہار کو منعوں سے مؤخر کیا جاتا تا کہ ان دو (منعوں) کے درمیان فاصلہ لازم نہ آتا۔ کیونکہ ہم کہیں
گے کہ جب اظہار تخلف پر کلام ہے تو اس کو منعِ تخلف کے ساتھ ملا دیا (یعنی جب اظہار سے مقصود
تخلف کا جواب دینا ہے نہ کہ لزوم محال کا تو ماتن علیہ الرحمۃ نے اس کو تخلف کے منع کے ساتھ
ملا کر ذکر کیا ہے۔) پہلے کی مثال (یعنی جب مُعلل تخلف کا جواب جریانِ دلیل کو منع کرنے کے
ساتھ دے تو اس کی مثال) یہ ہے کہ ہم (حنفی) کہتے ہیں کہ غیر سبیلین (یعنی پیشاب و پاخانہ کے
دو راستوں کے علاوہ) سے نکلنے والی (پلیدی) حدث ہے (یعنی وضو کو توڑنے والی ہے۔) کیونکہ یہ
ایسی پلیدی ہے جو انسان کے بدن سے نکلتی ہے (اور ہر وہ پلیدی جو انسان کے بدن سے نکلے تو وہ
ناقضِ وضو ہوتی ہے۔) جیسے پیشاب (انسان کے بدن سے نکلنے والی پلیدی ہے اور ناقضِ وضو ہے
پس ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نکلنے والی پلیدی ناقضِ وضو ہے۔) تو (ہماری اس دلیل پر) امام
شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے غیر سبیلین سے نکلنے والی اس پلیدی کے ساتھ (اعتراض) وارد
ہوتا ہے جو نہیں بہی (بلکہ نکل کر اپنی جگہ رک گئی جیسے خون جو زخم سے نکل کر اپنی جگہ رک جائے۔)
کیونکہ اس پر یہ (بات) صادق آتی ہے کہ وہ ایسی پلیدی ہے۔ جو پیشاب کی طرح انسان کے بدن
سے نکلتی ہے۔ حالانکہ (اس میں) حکم نہیں پایا جاتا اور وہ اس کا حدث (یعنی ناقضِ وضو) ہونا ہے۔ (
کیونکہ حنفی اسے ناقض وضو نہیں کہتے۔ پس حنفیوں کی مذکورہ بالا دلیل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس سے
تخلف لازم آتا ہے کہ خون اور خون جیسی چیزوں پیپ وغیرہ میں یہ دلیل پائی جاتی ہے مگر اس
کا مدلول (یعنی ناقض وضو ہونے کا حکم) نہیں پایا جاتا۔) تو ہم اس (نقض) کو دلیل کے (غیر مدلول
میں) جاری ہونے کو منع کرنے کے ساتھ دفع کریں گے (یعنی ہم اس نقض کا جواب یوں دیں گے
کہ ہم دلیل کے غیر مدلول میں جاری ہونے کو منع کر دیں گے۔) بایں طور کہ ہم کہیں گے ہم تسلیم نہیں
کرتے کہ وہ (یعنی خون اور خون جیسی چیز) نکلنے والی نجاست ہے۔ بلکہ وہ ظاہر ہونے والی ہے

(نکلنا دوسری چیز ہے اور ظاہر ہونا دوسری چیز۔) کیونکہ ہر جلد کے نیچے رطوبت ہے پس جب جلد اس رطوبت سے جدا ہوتی ہے تو رطوبت ظاہر ہو جاتی ہے (تو اس کو ظاہر ہونا کہہ سکتے ہیں نکلنا نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ نکلنا تب مُتحقق ہوتا ہے جب شی اپنی جگہ سے بہہ جائے۔ پیشاب و پاخانہ کا معاملہ خون اور خون جیسی چیزوں پیپ وغیرہ کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ پیشاب کا محل مثانہ ہے اور پاخانے کا محل آنتیں ہیں پس پیشاب و پاخانہ جب ظاہر ہوتے ہیں تو وہ اپنی جگہ سے بہہ چکے ہوتے ہیں لہٰذا ان میں ظاہر ہونے سے ہی نکلنا مُتحقق ہو جائے گا۔ تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ خون اور خون جیسی چیزوں کو پیشاب و پاخانہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔ جب ان چیزوں کو پیشاب و پاخانہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا تو پیشاب و پاخانہ کی دلیل ان پر جاری نہ ہوگی۔ لہٰذا دلیل کا اپنے مدلول کے غیر میں جاری ہونا ثابت نہ ہوا پس تخلف کا دعویٰ درست نہیں ہے۔)

اور دوسرے کی (یعنی جب معلل تخلف کے لازم آنے کو منع کرنے کے ساتھ جواب دے تو اس کی) مثال یہ ہے جیسا کہ جب ہم اس تخلف کو دفع کریں (یعنی ہم یہ ثابت کریں کہ تخلف لازم ہی نہیں آتا۔) بایں طور کہ ہم کہیں کہ یہ خون (جو نکل کر اپنی جگہ رک جائے) پلید ہی نہیں۔ کیونکہ (شرعاً) اس جگہ کا دھونا لازم نہیں (جہاں سے یہ خون نکلا۔) تو (ناقضِ وضو ہونے کے) حکم کا نہ ہونا علت (پلیدی) کے نہ ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ اس علت کے پائے جانے کی وجہ سے (جیسا کہ شافعیہ نے گمان کیا اور اس گمان کی بنیاد پر ہم پر اعتراض کر دیا۔ جب شافعیہ کا گمان سرے سے غلط ہے تو تخلف لازم ہی نہیں آئے گا۔)

اور تیسرے کی (یعنی جب معلل اس بات کو ظاہر کرنے کے ساتھ جواب دے کہ اس صورت میں کسی مانع کی وجہ سے تخلف لازم آ رہا ہے تو اس کی) مثال یہ ہے کہ جب (شافعیہ کی طرف سے ہماری) اس تعلیل پر (یعنی اس دلیل پر جو ہم نے غیر سبیلین سے نکلنے والی پلیدی کے ناقض وضو ہونے پر پیش کی ہے یوں نقض) وارد کیا جائے کہ وہ چیز جو ایسے زخمی کے زخم سے نکلے جس کا زخم بہہ رہا ہو تو وہ ایسی پلیدی ہوگی جو بدنِ انسان سے نکلتی ہے اس کے باوجود وہ (احناف کے نزدیک) ناقضِ وضو نہیں۔ کیونکہ جب تک (نماز کا) کا وقت باقی رہتا ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ (پس احناف کی اس دلیل سے تخلف لازم آ رہا ہے کہ اس زخمی کے زخم میں دلیل پائی جا رہی ہے مگر اس کا مدلول (یعنی ناقضِ وضو ہونے کا حکم) نہیں پایا جا رہا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ احناف کی یہ دلیل صحیح نہیں

ہے۔) تو ہم اس (تخلف کے دعوٰی) کو یوں دفع کریں گے (یعنی اس کا جواب اس طرح دیں گے) کہ (یہاں) حکم مطلوب دلیل سے متخلف نہیں ہے (یعنی یہاں مدلول کا دلیل سے تخلف لازم نہیں آتا) بلکہ وہ (یعنی نقضِ وضو کا حکم) موجود (تو) ہے لیکن فی الحال (یعنی اس کے زخمی ہونے کی حالت میں) کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوا (اور وہ مانع اس کا زخمی ہونا ہے۔) ورنہ (یعنی اگر اس مانع کا اعتبار نہ کیا جائے) تو مُکلف (یعنی زخمی جس کو شریعت نے زخمی ہونے کی حالت میں نماز کا مُکلف بنایا ہے نماز کے) ادا کرنے پر قادر نہیں ہوگا (اور تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی جو کہ بالاتفاق مُحال ہے۔) اسی (نقضِ وضو کے حکم کے موجود ہونے کی) وجہ سے وقت کے نکلنے کے بعد (اس زخمی پر) اس حدث ہونے کے سبب (جو خون کے بہنے سے لاحق ہوا ہے) وضو کرنا لازم ہوتا ہے نہ کہ وقت کے نکلنے کے سبب۔ کیونکہ وقت کا نکلنا بالاجماع حدث (ناقضِ وضو) نہیں ہے۔ اور (تخلف کا یہ اعتراض اس لئے مندفع ہے کہ) حکم (یعنی ہماری مذکورۃ الصدر دلیل کا مدلول) اس کا (یعنی جسمِ انسان سے نکلنے والی پلیدی کا) ایسا ناقضِ وضو ہونا ہے جو مطلقاً وضو کو لازم کرنے والا ہو۔ نہ کہ اس (پلیدی) کا مانع کے باوجود اس (زخمی ہونے کی) حالت میں وضو کو واجب کرنے والا ہونا۔ (خلاصہ یہ کہ حقیقۃً تخلف لازم نہیں آرہا بلکہ مانع کی وجہ سے بظاہر تخلف لازم آرہا ہے اور اس ظاہری تخلف سے ہماری دلیل منقوض نہیں ہوسکتی۔)

اور چوتھے کی (یعنی جب معلل لُزومِ مُحال کو منع کرنے کے ساتھ جواب دے تو اس کی) مثال یہ ہے کہ مدعی (یعنی معلل) کہے کہ انسان کی حقیقت موجود ہے کیونکہ وہ (اشیاء میں سے) ایک شَیٔ ہے اور اشیاء کی حقیقتیں موجود ہیں۔ تو اس پر (یوں نقض) وارد کیا جائے کہ (اگر انسان کی حقیقت کے موجود ہونے پر یہ دلیل دی جائے کہ وہ حقائق میں سے ایک حقیقت ہے اور اشیاء کی حقیقتیں موجود ہیں لہٰذا انسان کی حقیقت بھی موجود ہے تو اس دلیل سے محال لازم آئے گا۔ کیونکہ) حقائق میں سے کسی حقیقت کو موجود فرض کرنے پر محال لازم آتا ہے۔ اور وہ (یعنی محال لازم آنے کی صورت) یہ ہے کہ اگر وہ (حقیقت) موجود ہو تو (دو حال سے خالی نہیں) یا یہ کہ اس کا وجود موجود ہوگا یا نہ، پس اگر دوسرا (حال) ہو (یعنی اگر اس کا وجود موجود نہ ہو) تو وہ (اپنے) وجود کے بغیر کیسے موجود ہوگا؟۔ اور اگر پہلا (حال) ہو (یعنی اگر اس کا وجود موجود ہو) تو اس وجود میں (اسی طریقہ پر) کلام کیا جائے گا (اور کہا جائے گا کہ اس وجود کا وجود دو حال سے خالی نہیں

حقیقت کا وجود اپنے وجود کے بغیر کیسے موجود ہوگا؟۔ اور یا تو موجود ہوگا یا نہ، پس اگر موجود نہ ہو تو اسی طریقہ پر کلام کیا جائے گا۔) اور اسی طرح (کلام اگر موجود ہو تو اس کے وجود کے وجود میں اسی طریقہ پر کلام کیا جائے گا۔) پس یا تو یہ کہ وہ (سلسلہء کلام) ایسے وجود تک (اپنی) انتہاء کو پہنچے گا جس کا وجود نہ ہو یا تسلسل لازم آئے گا (یعنی سلسلہءِ کلام بالکل ختم نہیں ہوگا بلکہ برابر جاری رہے گا) اور یہ دونوں محال ہیں۔ (پس ثابت ہوا کہ حقائق میں سے کسی حقیقت کو موجود فرض کرنے پر محال لازم آتا ہے اور جس دلیل سے محال لازم آئے وہ منقوض ہوتی ہے اور اس سے کسی چیز کا ثابت کرنا باطل ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمہاری دلیل منقوض ہے اور تمہارا یہ دعوٰی کہ انسان کی حقیقت موجود ہے، باطل ہے۔) اور ہم اس نقض کو یوں دفع کریں گے (یعنی اس کا جواب یوں دیں گے) کہ ہم مُحال کا لازم آنا تسلیم نہیں کرتے اور وہ (محال) تو فقط (اس صورت میں) لازم آتا ہے کہ اگر وجود کی حقیقت وجودی ہو اور ہم اس کو (یعنی وجود کی حقیقت کے وجودی ہونے کو) تسلیم نہیں کرتے۔ اور اگر اس کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس (وجو) کا وجود اس کا عین ہوگا (اور یہ محال نہیں کہ کسی چیز کے وجود کا وجود اس کے وجود کا عین ہو۔ لہٰذا یہ ممکن ہے کہ انسان کی حقیقت بھی موجود ہو اور اس حقیقت کا وجود بھی موجود ہو۔ پس معلوم ہوا کہ محال کا دعوٰی کرنا غلط ہے لہٰذا یہ نقض مندفع ہے اور ہماری دلیل صحیح ہے۔ جب دلیل صحیح ہے تو دعوٰی بھی باطل نہیں ہے۔)

پانچویں کی (یعنی جب مُعلل مُحال ہونے کو منع کرنے کے ساتھ جواب دے تو اس کی) مثال یہ ہے کہ ہم (اہلِ سنت وجماعت) کہیں کہ زید اور عمرو کا فعل اللہ تعالیٰ کے خلق (پیدا کرنے) سے ہے۔ کیونکہ وہ بندے کا فعل ہے اور بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتے ہیں۔ تو اس پر معتزلی کی جانب سے زنا کے ساتھ نقض وارد کیا جائے بایں طور کہ وہ (ناقض مُعتزلی) کہے کہ زنا بھی بندوں کے افعال میں سے ایک فعل ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے نہیں کیونکہ وہ قبیح (فعل) ہے اور قبیح فعل کا پیدا کرنا بھی قبیح ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا قبیح (شی) کے ساتھ مصنف ہونا محال ہے (اور جس دلیل سے محال لازم آئے وہ منقوض ہوتی ہے لہٰذا تمہاری یہ دلیل بھی منقوض ہے۔) اور ہم اس (نقض) کا جواب خلقِ زناء کے قبیح اور محال ہونے کو منع کرنے ساتھ دیں گے اور (کہیں گے کہ) قبیح اور محال زنا کرنا ہے نہ کہ زنا کو پیدا کرنا۔ اور ان دونوں (یعنی فعلِ زنا اور خلقِ زنا) کے درمیان بڑا فرق ہے جو مخفی نہیں ہے (جب

دونوں میں بڑا فرق ہے تو ہماری دلیل سے محال بھی لازم نہیں آتا۔)

شرح: شاہد کو رد کرنے کی پانچ صورتیں اور اُن کی مثالیں

سائل مُعلل کی دلیل پر نقض وارد کر کے نقض کے ثبوت پر جو دلیل پیش کرتا ہے اس دلیل کو شاہد کہتے ہیں پھر شاہد عموماً دو طرح سے پیش کیا جاتا ہے (۱) یہ دعوی کر کے کہ معلل کی دلیل کسی دوسری صورت میں پائی جارہی ہے مگر اس کا مدلول (یعنی وہ حکم جس پر دلیل کی دلالت کرتی ہے) نہیں پایا جارہا جس سے تخلف لازم آرہا ہے۔(۲) یہ دعوی کر کے کہ مُعلل کی دلیل سے مُحال لازم آرہا ہے اب مُعلل اپنی دلیل کو ثابت اور قائم رکھنے کیلئے اس شاہد کو رد کرے گا اسی رد کرنے کو فاضل ماتن اور شارح علامہ نے دفع الشاہد (شاہد کو دفع کرنا) سے تعبیر فرمایا ہے۔اور شاہد کو رد کرنے کی پانچ صورتیں بیان فرمائی ہیں تین صورتیں تخلف کے دعوی کو رد کرنے کی ہیں اور دو صورتیں محال لازم آنے کے دعوی کو رد کرنے کی ہیں۔تخلف کے دعوی کو رد کرنے کی تین صورتیں یہ ہیں۔(۱) جریانِ دلیل کو منع کرنا یعنی یہ ثابت کرنا کہ تم نے جس دوسری صورت میں دلیل کے جاری ہونے کا دعوی کیا ہے اس میں دلیل جاری نہیں ہوتی۔(۲) تخلف کا منع کرنا یعنی یہ ثابت کرنا کہ میری دلیل سے تخلف لازم ہی نہیں آتا۔(۳) اظہار مانع، یعنی یہ ظاہر کرنا کہ تم نے جس صورت میں تخلف کا دعوی کیا ہے اس صورت میں کسی مانع کی وجہ سے تخلف لازم آرہا ہے۔

لُزومِ محال کے دعوی کو رد کرنے کی دو صورتیں یہ ہیں۔(۱) مُحال لازم آنے کو منع کرنا، یعنی یہ ثابت کرنا کہ میری دلیل سے مُحال لازم ہی نہیں آتا۔(۲) استحالہ کو منع کرنا، یعنی یہ ثابت کرنا کہ جو کچھ میری دلیل سے لازم آتا ہے وہ محال نہیں ہے۔

شاہد کو رد کرنے کی یہ کل پانچ صورتیں ہوئیں۔ان میں سے چار صورتیں منع کی ہیں کہ منع کی دو صورتیں تخلف کے دعوی کو رد کرنے کی ہیں۔اور دو صورتیں لزوم محال کے دعوی کو رد کرنے کی ہیں اور ایک صورت اظہار کی ہے جو کہ تخلف کے دعوی کو رد کرنے کی تیسری صورت ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ مُناسب تو یہ تھا کہ اظہار کی صورت کو منع کی چاروں صورتوں کے بعد ذکر کیا جاتا۔کیونکہ یہ منع کے علاوہ ایک صورت ہے تو اس کو درمیان میں ذکر کرنے سے منع کی چار صورتوں کے درمیان ایک اجنبی چیز کا فاصلہ آگیا اور ایسا کرنا مُناسب نہیں ہے تو پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے اس

کو درمیان میں کیوں ذکر کر دیا؟۔ شارح علیہ الرحمۃ نے **لاہستقال** سے اسی اعتراض کو نقل کر کے **لاسیاالقول** سے اس کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اظہار اگر چہ منع کی صورتوں کے علاوہ ایک صورت ہے لیکن ہے تو تخلف کے دعوی کو رد کرنے کی ایک صورت! تو اس کو آخر میں ذکر کرنے کی بنسبت تخلف کے دعوی کو رد کرنے کی صورتوں کے ساتھ ملا کر ذکر کرنا زیادہ مناسب ہے۔ اس لئے فاضل ماتن نے اس کو تخلف کو منع کرنے کی صورتوں کے ساتھ ملا کر ذکر کیا۔

تخلف کے دعوی کو رد کرنے کی پہلی صورت (جریانِ دلیل کو منع کرنا) کی مثال یہ ہے کہ حنفیوں کے نزدیک غیر سبیلین سے نکلنے والی پلیدی ناقضِ وضو ہے جیسے خون، پیپ وغیرہ۔ اور حنفیوں کی دلیل ہے کہ یہ ایسی پلیدی ہے جو انسان کے بدن سے خارج ہوتی ہے اور ہر وہ پلیدی جو انسان کے بدن سے خارج ہو وہ ناقضِ وضو ہوتی ہے جیسے پیشاب، پاخانہ وغیرہ پس ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نکلنے والی پلیدی ناقضِ وضو ہے۔ شافعیہ کی جانب سے اس پر یہ نقض وارد ہوتا ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے تخلف لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ جو خون زخم سے نکل کر رک جائے اور اپنی جگہ سے بالکل نہ بہے وہ حنفیوں کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں حالانکہ وہ انسان کے بدن سے نکلنے والی پلیدی ہے۔ تو اس دلیل کی رو سے اس کو ناقضِ وضو ہونا چاہئے جب حنفی بھی اسے ناقضِ وضو نہیں مانتے تو اس سے معلوم ہوا کہ حنفیوں کی یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ تو حنفی اس نقض کا جواب جریانِ دلیل کو منع کرنے کے ساتھ دیتے ہوئے کہیں گے کہ ہماری دلیل اس پر جاری نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہم نے اپنی دلیل میں کہا تھا کہ ''ہر وہ پلیدی جو انسان کے بدن سے خارج ہو وہ ناقضِ وضو ہوتی ہے اور جو خون زخم سے نکل کر رک جائے اور اپنی جگہ سے بالکل نہ بہے اسے خارج ہونے والی پلیدی نہیں کہہ سکتے بلکہ ظاہر ہونے والی پلیدی کہیں گے۔ کیونکہ ہر جلد کے نیچے خون ہوتا ہے جس کو ہٹانے سے خون ظاہر ہو جاتا ہے تو جب تک اپنی جگہ سے نہ بہے اسے خارج ہونے والا نہیں کہیں گے۔ بخلاف پیشاب اور پاخانہ کے کیونکہ ان کا مقام مثانہ اور آنتیں ہیں تو وہ جب ظاہر ہوتے ہیں تو اپنے مقام سے ہٹ چکے ہوتے ہیں لہٰذا ان کے ظاہر ہونے سے ہی خارج ہونا متحقق ہو جائے گا مزید تفصیل ترجمہ میں دیکھیں۔

تخلف کے دعوی کو رد کرنے کی دوسری صورت (تخلف کو منع کرنا) کی مثال یہ ہے کہ حنفی اس نقض کا جواب یوں دیں کہ ہماری اس دلیل سے تخلف لازم ہی نہیں آتا کیونکہ جو خون نکل

رابی جگہ رک جائے وہ پلیدی ہی نہیں کیونکہ اگر وہ پلیدی ہوتی تو شرعاً اس جگہ کا دھونا لازم ہوتا حالانکہ شرعاً اس جگہ کا دھونا لازم نہیں۔ پس جب وہ پلیدی ہی نہیں تو اس کا ناقضِ وضو نہ ہونا اس کے پلیدی نہ ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ پلیدی ہونے کی وجہ سے جیسا کہ معترض نے گمان کیا۔ تخلف کے دعوٰی کو رد کرنے کی تیسری صورت (اظہارِ مانع) کی مثال یہ ہے کہ جب شافعیہ کی طرف سے حنفیوں کی مذکورہ دلیل پر یوں نقض وارد کیا جائے کہ جو خون ایسے زخمی کے زخم سے نکلے جس کا زخم بہہ رہا ہو تو وہ ایسی پلیدی ہے جو انسان کے بدن سے خارج ہو رہی ہے لہٰذا اس دلیل کے پیشِ نظر اسے ناقضِ وضو ہونا چاہیے تھا مگر حنفی اسے ناقضِ وضو نہیں کہتے۔ پس حنفیوں کی اس دلیل میں تخلف لازم آ گیا لہٰذا یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ تو حنفی اس نقض کا جواب اظہارِ مانع کے ساتھ دیتے ہوئے کہے کہ یہاں حقیقت میں تخلف لازم نہیں آتا۔ کیونکہ زخمی کا یہ خون حقیقت میں تو ناقضِ وضو ہے مگر اس کے زخمی ہونے کی حالت میں زخمی ہونا اس کو ناقضِ وضو کہنے سے مانع ہے۔ کیونکہ اگر اسے ناقضِ وضو کہا جائے تو وہ وضو کے ساتھ نماز ادا کرنے پر قادر ہی نہ ہوگا۔ کیونکہ زخم کے متواتر جاری ہونے کے سبب وضو کا برقرار رہنا ممکن ہی نہ ہوگا تو تکلیف مَالَا یُطَاق (ایسی چیز کا مکلف بنانا جو اس کے بس میں نہیں) لازم آئے گی۔ اور تکلیف مَالَا یُطَاق درست نہیں ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا. (سورہ بقرہ آخری آیت)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کسی جان کو اس کی طاقت سے زیادہ مکلف نہیں کرتا۔ تو اس مانع کی وجہ سے اس خون کے ناقضِ وضو ہونے کا حکم ظاہر نہیں ہوا اور مانع کی وجہ سے تخلف لازم آنا دلیل کو منقوض نہیں کرتا۔ لہٰذا ہماری دلیل صحیح ہے۔ اور لزومِ محال کے دعوٰی کو رد کرنے کی پہلی صورت (محال لازم آنے کو منع کرنا ہے) کی مثال یہ ہے کہ معلل کہے کہ انسان کی حقیقت موجود ہے۔ اور اس پر یہ دلیل پیش کرے کہ انسان اشیاء میں سے ایک شئی ہے اور اشیاء کی حقیقتیں موجود ہیں۔ تو اس پر یہ اعتراض وارد کیا جائے کہ کسی حقیقت کو موجود فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے۔ کیونکہ اگر حقیقت موجود ہو تو اس کی دو حالتیں ہوں گی اس کا وجود موجود ہوگا یا نہ؟ اگر نہ ہو تو وہ اپنے وجود کے بغیر کیسے موجود ہوگا اور اگر ہو تو پھر اسکے وجود میں اسی طرح کلام کیا جائے گا کہ حقیقت کے وجود کی دو ہی حالتیں ہوں گی اس کا وجود موجود ہوگا یا نہ؟ اگر نہ ہو تو اس کا اپنے وجود کے بغیر موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ اس کا وجود نہ ہو اور وہ موجود ہو بلکہ یہ محال ہے۔ اور اگر اس

کا وجود موجود ہو تو پھر اس میں اسی طرح کلام کیا جائے گا تو اسی طریقہ پر اس کلام کا سلسلہ جاری رہے گا حتی کہ ایسے وجود پر جا کر ختم ہو جس کا وجود نہ ہو اور یہ محال ہے۔ یا پھر کلام کا سلسلہ برابر جاری رہے اور کبھی ختم نہ ہو اور یہ بھی محال ہے۔ پس جب اس کی دونوں حالتوں میں محال لازم آ رہا ہے تو ثابت ہوا کہ یہ دلیل منقوض ہے۔ اب معلل اس نقض کا یہ جواب دے کہ محال تو تب لازم آتا ہے کہ جب وجود کی حقیقت کو وجودی کہا جائے حالانکہ ہم اسے وجودی نہیں بلکہ محض اعتباری کہتے ہیں۔ یعنی فقط اس کا اعتبار کر لیتے ہیں اور محض اعتبار کرنے سے تسلسل لازم نہیں آتا۔ کیونکہ ایک وجود کے اعتبار سے دوسرے وجود کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ اور اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ وجود کی حقیقت اعتباری نہیں بلکہ وجودی ہے تو پھر بھی حقیقت کے وجود کا وجود اس کا عین ہوگا اور اس کے عین میں تمہاری یہ تقریر جاری نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ اس کا وجود اس کا عین ہے لہٰذا اس کے وجود میں مزید کلام کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کے وجود میں کلام کرنا اس کے عین میں کلام کرنا ہے اور اسکے عین میں پہلے کلام ہو چکا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب ہم حقیقت کے وجود کو وجودی نہیں بلکہ اعتباری مانتے ہیں یا اگر وجودی مان لیں تو اس کا وجود اپنے وجود کا عین ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں محال لازم نہیں آتا تو ہماری دلیل سے مُحال لازم آنے کا دعوٰی ممنوع ہے۔ اور محال لازم آنے کے دعوٰی کو رد کرنے کی دوسری صورت (استحالہ کو منع کرنا) کی مثال یہ ہے کہ اہلِ سنت دعوٰی کرے کہ زید اور عمرو کا فعل اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہے اور بطورِ دلیل کہے کیونکہ یہ بندے کا فعل ہے اور بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتے ہیں۔ تو معتزلی اس پر نقض وارد کرتے ہوئے کہے کہ زنا بھی بندوں کے افعال میں سے ایک فعل ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے نہیں۔ کیونکہ زنا فعلِ قبیح (بُرا فعل) ہے اور فعلِ قبیح کا پیدا کرنا بھی قبیح ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا قبیح شیٔ کے ساتھ متصف ہونا محال ہے۔ اور جس دلیل سے محال لازم آئے وہ منقوض ہوتی ہے لہٰذا تمہاری یہ دلیل بھی منقوض ہے۔ تو اہلِ سنت اس نقض کا جواب دیتے ہوئے کہے کہ ہماری دلیل سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ زنا کا پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور یہ محال نہیں ہے کیونکہ قبیح زناء کرنا ہے نہ کہ زنا کو پیدا کرنا۔ زنا کرنے اور زنا کو پیدا کرنے میں بڑا فرق ہے جو کہ مخفی نہیں ہے۔ اس مقام کی شرح میں فاضل ماتن اور شارح علامہ کی عبارت کا خلاصۂ مفہوم پیش کیا گیا ہے اجزاءِ عبارت کی توضیحات ترجمہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

ساتویں بحث معارضہ کے احکام کی تفصیل میں

(البحث السابع: نفی المدلول) اعم من ان یکون قبل اقامة المدعی الدلیل او بعدها (من غیر الدلیل علیه) بان یقول السائل هذا المدلول لیس بصحیح من غیر ان یقیم علی عدم صحته دلیلا (مکابرة لا تسمع ونفیه مع) اقامة السائل (الدلیل علیه) (قبل اقامة المدعی الدلیل) علیه (غصب) سمی قدس سره المدعی قبل اقامة الدلیل مدلولا مجازا باعتبار ما یؤول الیه او لانه من شانه ان یقام الدلیل علیه او لمناسبة قوله وبعد اقامة الدلیل ثم الغصب لیس بمسموع عند المحققین (وبعد اقامته) ای المعلل (الدلیل علیه) ای علی المدلول (معارضة) ولا یذهب علیک انه یفهم من هذا الکلام ان المعارضة عبارة عن النفی وتعریفها السابق دلیل واضح علی انها اقامة الدلیل فلعله لمکان الملازمة بین المعنیین اطلق علیهما ثم اختلف فی اشتراط التسلیم والیه اشار بقوله (وهل یشترط فیها تسلیم دلیل الخصم ولو من حیث الظاهر) بان لم یتعرض لدلیله اصلا لا بالنفی ولا بالاثبات (ام لا یشترط الاول) وهو الاشتراط (اشهر والثانی) وهو عدم الاشتراط (اظهر) لان تسلیم دلیل المعلل یستلزم تصدیق مدلوله بحسب الظاهر فیلزم تصدیق المتنافیین فلک ان تقول ان مرادهم بالتسلیم تسلیم دلالته علی مدعی الخصم ولا یلزم من ذلک تسلیم مدعاه حتی یلزم تصدیق المتنافیین (لکن یلزم علی الثانی حصر وظیفة السائل فی المنع والنقض) ولا یخفی علیک انه انما یلزم الحصر ان لو شرط عدم التسلیم اما اذا لم یشترط التسلیم فلا لانه حینئذ یجوز ان یوجد معارضة مع التسلیم غایته ان المعارضة الغیر المقرونة مع التسلیم تندرج فی النقض (ومن ههنا) ای من اجل عدم اشتراط التسلیم (التزم بعضهم تقریرها مطلقا) اعم من ان یکون معارضة فیها مناقضة ومن ان یکون معارضة خالصة (بطریق النقض) بان یقال لو کان دلیلکم بجمیع مقدماته صحیحا لما یصدق ما ینافی مدلوله لکن عندی دلیل یدل علی صدقه

ترجمہ مع توضیحات: ساتویں بحث: مدلول کی نفی کرنا عام ازیں کہ مدعی کے دلیل قائم

کرنے سے پہلے ہو یا اس کے بعد اس (نفی) پر دلیل قائم کیے بغیر۔ یا ایں طور کہ سائل (مد...) کہے کہ یہ مدلول صحیح نہیں ہے بغیر اس کے کہ اس کے صحیح نہ ہونے پر کوئی دلیل قائم کرے [illegible] سے مدلول کی نفی کرنا) مکابرہ ہے جس کو نہیں سنا جائے گا۔ اور اس کی نفی کرنا سائل کے [illegible] قائم کرنے کے ساتھ، مدعی کے اس پر دلیل قائم کرنے سے پہلے غصب ہے۔ مصنف قدس [illegible] نے مدعی کے دلیل قائم کرنے سے پہلے (اس کے) مدعا کا نام مجازاً مدلول رکھا ہے اس اعتبار سے کہ (آخر کار مدعا) اسی (مدلول) کی طرف لوٹتا ہے۔ یا اس لئے کہ اس (مدعا) کی شان سے ہے کہ اس پر دلیل قائم کی جائے یا اپنے قول وَبَعْدَ اِقَامَةِ الدَّلِيلِ کی مناسبت سے (مدعی کا نام مدلول رکھا ہے۔) پھر غصب محققین کے نزدیک قابلِ سماعت نہیں ہے اور معلل کے اس پر یعنی مدلول پر دلیل قائم کرنے کے بعد (سائل کا اس کی نفی کرنا) مُعارضہ ہے۔ اور آپ پر یہ بات پوشیدہ نہ رہ جائے کہ (مصنف علیہ الرحمۃ کے) اس کلام سے سمجھا جاتا ہے کہ معارضہ نفی کا نام ہے اور معارضہ کی تعریفِ سابق (جو مقدمہ میں گزری ہے) اس بات پر واضح دلیل ہے کہ معارضہ دلیل قائم کرنا ہے تو ہوسکتا ہے کہ (مصنف علیہ الرحمۃ نے) دونوں معانی (یعنی مدلول کے خلاف دلیل قائم کرنا اور مدلول کی نفی کرنا) کے درمیان مُلازمہ (یعنی لازم وملزوم کی نسبت) ہونے کی وجہ سے ان پر (مُعارضہ کا) اطلاق کیا ہو۔ پھر (سائل کیلئے معلل کی دلیل کو) تسلیم کرنے کی شرط ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے اور اسی (اختلاف) کی طرف (مصنف علیہ الرحمۃ نے) اپنے قول وَهَلْ يُشْتَرَطُ الخ سے اشارہ کیا ہے۔ (چنانچہ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں) اور کیا اس (معارضہ) میں مدمقابل کی دلیل کو تسلیم کرنا شرط ہے؟۔ اگرچہ (یہ تسلیم کرنا) ظاہری اعتبار سے ہو بایں طور کہ اس کی دلیل کے بالکل درپے نہ ہو نہ نفی کے ساتھ اور نہ اثبات کے ساتھ یا شرط نہیں ہے؟۔ پہلا اور وہ شرط ہونا ہے زیادہ مشہور ہے اور دوسرا اور وہ شرط نہ ہونا ہے زیادہ ظاہر ہے۔ کیونکہ معلل کی دلیل کو تسلیم کرنا بظاہر اس کے مدلول کی تصدیق کو مستلزم ہے تو (اس صورت میں) دو مُنافی (۱) چیزوں کی تصدیق لازم آئے گی۔ پس تیرے لئے (جائز) ہے کہ (جن لوگوں نے تسلیم کرنے کو شرط قرار دیا ہے تو ان کے قول کی توجیہ میں) یوں کہے کہ تسلیم کرنے سے ان کی مراد مدمقابل

(۱) یعنی ایک تو اپنے دعوی کی تصدیق کرتا ہے اور دوسرے معلل کی دلیل کے مدلول یعنی معلل کے دعوی کی تصدیق کررہا ہے حالانکہ سائل کا دعوی معلل کے دعوی کے منافی ہے ۱۲ منہ

(معلل) کے مدعا پر اس کی دلالت کو تسلیم کرنا ہے۔ (یعنی ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ سائل کیلئے اس بات کو تسلیم کرنا شرط ہے کہ معلل کی دلیل اس کے مدعا پر دلالت کرتی ہے۔ اس کے بعد وہ سوال کرنے کا حق دار ہوگا۔) اور اس سے (یعنی صرف اتنی بات ماننے سے کہ معلل کی دلیل اس کے مدعا پر دلالت کرتی ہے) معلل کے مدعا کو تسلیم کرنا لازم نہیں آتا حتیٰ کہ دو منافی چیزوں کی تصدیق لازم آئے۔ لیکن دوسرے (مذہب) پر (جس میں تسلیم کرنا شرط نہیں قرار دیا گیا) سائل کے کام کو منع اور نقض میں منحصر کرنا لازم آتا ہے۔ اور آپ پر مخفی نہ رہے کہ منحصر کرنا فقط (اس صورت میں) لازم آتا ہے اگر تسلیم نہ کرنے کو شرط قرار دیا جائے لیکن جب تسلیم کرنے کو شرط قرار دیا جائے تو (اس وقت سائل کے کام کو منع اور نقض میں منحصر کرنا لازم) نہیں (آئے گا۔) اس لئے کہ اس وقت یہ جائز ہوگا کہ معارضہ تسلیم کرنے کے ساتھ پایا جائے۔ (کیونکہ تسلیم کرنا اگرچہ شرط نہیں لیکن یہ ہوسکتا ہے کہ سائل اپنی خوشی سے مدمقابل کی دلیل کو تسلیم بھی کرے اور اس کی دلیل کے ساتھ معارضہ بھی کرے۔) زیادہ سے زیادہ یہ بات لازم آئے گی کہ وہ معارضہ جو تسلیم کرنے کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو وہ نقض میں مندرج ہو جائے گا۔ اور یہیں سے یعنی تسلیم کرنے کے شرط نہ ہونے کی وجہ سے بعض علماءِ مُناظرہ نے مُعارضہ کی تقریر مطلقاً نقض کے طریقے پر کرنے کا التزام کیا ہے، عام ازیں کہ وہ ایسا معارضہ ہو جس میں مناقضہ ہوتا ہے اور (عام) اس سے کہ وہ خالص معارضہ ہو (نقض کے طریقے پر معارضہ کی تقریر) اس طور پر ہے کہ کہا جائے کہ اگر تمہاری دلیل اپنے تمام مُقدمات کے ساتھ صحیح ہوتی تو وہ (بات) صادق نہ آتی جو اس کے مدلول کے منافی ہے لیکن میرے پاس ایسی دلیل (موجود) ہے جو اس کے صادق ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

شرح: مُکابرہ، غصب اور مُعارضہ میں فرق اور ان کا حُکم

مُعلل کا دعوٰی اور اس کی دلیل جس مفہوم پر دلالت کرے، وہ مفہوم اس کا مدلول ہوگا اور اس مدلول کی نفی کرنے کی تین صورتیں ہیں جن میں سے ایک صورت کو مکابرہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت کو غصب کہا جاتا ہے اور تیسری صورت کو معارضہ کہا جاتا ہے۔ مذکورۃُ الصَّدر عبارت کے شروع سے شارح علیہ الرحمۃ کے قول وَ لَا یَذْهَبُ تک مکابرہ، غصب اور مُعارضہ میں فرق اور ان کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ اس تمام عبارت کا حاصل یہ ہے کہ معلل کے دعوی اور اس کی دلیل کے

مدلول کی نفی تین طرح سے کی جاتی ہے۔

(۱) اس مدلول پر معلل نے دلیل قائم کی ہے یا قائم نہیں کی، دونوں صورتوں میں اگر سائل کہے کہ میں اس مدلول کو نہیں مانتا اور اس کے صحیح نہ ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ کرے تو یہ محققین اور غیر محققین سب کے نزدیک مکابرہ ہے جو سننے کے قابل ہی نہیں ہے لہٰذا اس کو سنا ہی نہیں جائے گا چہ جائیکہ اس کے جواب دینے کی کوئی حاجت ہو۔

(۲) ابھی تک اس مدلول پر معلل نے (یعنی مدعی نے) کوئی دلیل قائم نہیں کی تو اس وقت اگر سائل اس کی نفی کرے اور اس نفی پر دلیل بھی قائم کرے تو یہ غصب ہوگا۔ کیونکہ دلیل قائم کرنا معلل (مدعی) کا منصب ہے اور سائل کا منصب تو معلل کی دلیل کو رد کرنا ہے۔ یہاں جب سائل نے معلل کے دلیل قائم کرنے سے پہلے دلیل قائم کردی تو اس نے معلل کا منصب چھین لیا لہٰذا یہ غصب ہے اور غصب محققین کے نزدیک قابلِ سماعت نہیں ہے۔ لہٰذا محققین کے مطابق اس کو نہیں سنا جائے گا۔

(۳) مُعلل نے اس مدلول پر دلیل قائم کی ہے اس کے بعد اگر سائل اس کی نفی کرے اور اس نفی پر دلیل بھی قائم کرے یعنی مُعلل کو کہے کہ میں آپ کے مدلول کو نہیں مانتا یا کہے کہ یہ مدلول صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کے خلاف فُلاں دلیل میرے پاس موجود ہے تو یہ مُعارضہ ہوگا۔ اور مُعارضہ محققین وغیر محققین سب کے نزدیک قابلِ سماعت ہے لہٰذا اس کو سنا جائے گا اور مُعلل پر اس کا جواب دینا ضروری ہوگا۔ اس عبارت میں فاضل مصنف علیہ الرحمۃ کے قول وَنَفْيُهُ مَعَ الدَّلِيْلِ قَبْلَ إِقَامَةِ الْمُدَّعِي الدَّلِيْلَ غَصَبٌ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مدلول اس کو کہتے ہیں جس پر دلیل دی گئی ہو تو مدعی کے دلیل قائم کرنے سے پہلے مدعا کو مدلول کہنا کیسے درست ہوگا؟۔ جبکہ فاضل ماتن نے ونفیه فرما کر مدعا کو مدلول کہہ دیا کیونکہ نفیه کی ضمیر کا مرجع مدلول ہی ہے۔ تو شارح علامہ نے اپنے قول سُمِّيَ قُدِّسَ سِرُّهٗ سے اس اعتراض کی طرف اشارہ کرکے اس کے تین جوابات دیئے ہیں۔ پہلے جواب کی توضیح یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے باعتبار ما یؤول الیه کے مدعا کا نام مدلول رکھا ہے یعنی اس اعتبار سے کہ انجام کار مدعا اسی مدلول کی طرف لوٹتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب معلل مدعا پر دلیل دے گا تو مدعا اس کی دلیل کا مدلول بن جائے گا پس معلوم ہوا کہ آخر کار مدعا مدلول بن جاتا ہے تو اسی کا اعتبار کرتے ہوئے فاضل مصنف نے مدعا کو مدلول کہا ہے۔

دوسرے جواب کی توضیح یہ ہے کہ مدعا کی شان یہ ہے کہ اس پر دلیل قائم کی جائے۔ تو مدعا

ی اس شان کے لحاظ سے ماتن علیہ الرحمۃ نے اس کا نام مدلول رکھا ہے یعنی اپنی شان کے لحاظ سے گویا اقامتِ دلیل سے پہلے بھی مدعا دلیل کا مدلول ہے۔

تیسرے جواب کی توضیح یہ ہے کہ مُصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول وَبَعْدَ اِقَامَةِ الدَّلِيْلِ کی ی مناسبت کی وجہ مدعا کا نام مدلول رکھا ہے۔ کیونکہ مدعا قَبْلَ اِقَامَةِ الدَّلِيْلِ ہوتا ہے اور قَبْلَ اِقَامَةِ الدَّلِيْلِ اور بَعْدَ اِقَامَةِ الدَّلِيْلِ میں اقامتِ دلیل کی مناسبت ہے۔

مُصنف علیہ الرحمۃ پر ایک اعتراض اور اُس کا جواب

شارح علیہ الرحمۃ نے اپنے قول وَلَا يَذْهَبُ سے فاضل مصنف علیہ الرحمۃ پر ایک اعتراض کیا ہے پھر فلعلہ سے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ کے اس کلام سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مُعارضہ سے مراد معلل کی دلیل کے مدلول کی نفی کرنا ہے۔ اور معارضہ کی جو تعریف مُقدمہ میں گزری ہے وہ اس بات پر واضح دلیل ہے کہ معارضہ سے مراد یہ ہے کہ معلل نے جس مطلوب پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کی جائے۔ تو ماتن علیہ الرحمۃ نے یہاں معارضہ کی گزشتہ تعریف کے خلاف کیوں لکھ دیا۔ حاصلِ جواب یہ ہے کہ معارضہ کے بارے میں یہ کہنا کہ مُعارضہ مُعلل کی دلیل کے مدلول کی نفی کرنے کا نام ہے مُعارضہ کی گزشتہ تعریف کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ یہ بھی مُعارضہ کا ایک اصطلاح معنی ہے اور گزشتہ تعریف بھی معارضہ کا ایک اصطلاحی معنی ہے۔ پھر چونکہ ان دونوں معانی کے درمیان ملازمہ کی نسبت ہے یعنی یہ دونوں معانی ایک دوسرے کو لازم وملزوم ہیں۔ کیونکہ جب سائل معلل کے مطلوب کے خلاف دلیل قائم کرے گا تو لازمی طور پر معلل کی دلیل کے مدلول کی نفی ہو جائے گی تو شاید ان دونوں معانی کے آپس میں لازم وملزوم ہونے کی وجہ سے فاضل ماتن نے دونوں پر مُعارضہ کا لفظ بول دیا ہے۔

خیال رہے کہ اس مقام پر لِمَكَانِ الْمُلَازَمَةِ میں لفظِ مکان مصدر میمی ہے اور کون کے معنی میں ہے۔

مُعارضہ میں مدمُقابل کی دلیل کو تسلیم کرنا شرط ہے یا نہیں؟

سائل جب مُعلل کے مطلوب کے خلاف دلیل قائم کرے تو کیا اس کیلئے مُعلل کی دلیل کو تسلیم کرنا شرط ہے یا نہیں؟ اس میں علماءِ مُناظرہ کا اختلاف ہے ثُمَّ اخْتُلِفَ سے آخر عبارت

تک اسی مسئلہ کو بمعہ بعض اعتراضات وجوابات کے بیان کیا گیا ہے۔ پھر معلل کی دلیل کو تسلیم کرنے دوصورتیں ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ سائل صراحۃً معلل کی دلیل کو تسلیم کرے یعنی یوں کہے اگر تمہاری دلیل کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو میرے پاس اس کے مُعارض دلیل موجود ہے جو تمہارے مدعا کے خلاف پر دلالت کرتی ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ سائل معلل کی دلیل کے بالکل درپے نہ ہو یعنی اس کے بارے میں کچھ بھی نہ کہے نہ تو اس کی نفی کرے اور نہ اس میں اپنا مقصد ثابت کرے تو بظاہر یہی معلوم ہوگا کہ اس نے معلل کی دلیل کو مان لیا ہے۔ ماتن علیہ الرحمۃ نے اسی دوسری صورت کو مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ سے تعبیر فرمایا ہے۔ پس فاضل ماتن اور شارح علامہ کی اس تمام عبارت کا حاصل یہ ہے کہ مُعارضہ میں جب سائل معلل کے مطلوب کے خلاف دلیل قائم کرے تو کیا اس کیلئے معلل کی دلیل کو تسلیم کرنا شرط ہے یا نہیں؟ اگر چہ یہ تسلیم کرنا ظاہری اعتبار سے ہو۔ اور ظاہری اعتبار سے تسلیم کرنے کا مطلب وہی ہے جس کو ہم نے اوپر دوسری صورت کے تحت لکھا ہے۔ اس بارے میں علماءِ مُناظرہ کے دوقول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ تسلیم کرنا شرط ہے اور یہ قول زیادہ مشہور ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ تسلیم کرنا شرط نہیں ہے اور یہ قول زیادہ ظاہر اور واضح ہے۔ کیونکہ سائل اگر معلل کی دلیل کو تسلیم کرے تو بظاہر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے معلل کی دلیل کے مدلول کی تصدیق کی ہے یعنی اس کو بالکل صحیح اور سچ مانا ہے حالانکہ سائل کا کام معلل کی دلیل کے مدلول (یعنی معلل کے مدعا) کی نفی کرنا ہے نہ کہ اس کی تصدیق کرنا۔ پس جب سائل کا کام معلل کی دلیل کے مدلول کی نفی کرنا ہے اور یہاں اس کی تصدیق کر رہا ہے تو دو منافی ومُخالف چیزوں کی تصدیق لازم آئے گی۔ ان میں سے ایک چیز معلل کی دلیل کے مدلول کی تصدیق ہے اور دوسری چیز اپنے دعوٰی کی تصدیق ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کے مُنافی ہیں۔ پس جب تسلیم کرنے کو شرط قرار دینے سے بظاہر دو مُنافی ومخالف چیزوں کی تصدیق لازم آتی ہے تو تسلیم کرنے کو شرط قرار نہ دینا زیادہ ظاہر اور واضح ہوگا۔ شارح علامہ فَلَكَ اَنْ تَقُوْلَ سے اس بات کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہو کہ جو حضرات تسلیم کرنے کو شرط قرار دیتے ہیں تو تسلیم کرنے سے ان کی مراد فقط یہ ہے کہ سائل معارضہ کے وقت اس بات کو تسلیم کرے کہ مُعلل کی دلیل اس کے دعوٰی پر دلالت کرتی ہے ورنہ اس کا معارضہ کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اور صرف اتنی بات کو تسلیم کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سائل نے

معلل کے مدعا کو تسلیم کرلیا ہے، حتیٰ کہ دو مخالف چیزوں کی تصدیق لازم آئے۔ لیکن یہ لزوم سے فاضل ماتن دوسرے قول پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تسلیم کرنے کو شرط نہ قرار دینے کی تقدیر پر لازم آتا ہے کہ سائل کا کام صرف منع اور نقض میں منحصر ہو حالانکہ سائل کا کام معارضہ کرنا بھی ہوتا ہے۔ وَلَا یَخْفٰی عَلَیْکَ سے شارح علامہ فاضل ماتن کے اس اعتراض پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سائل کے کام کا صرف منع اور نقض میں منحصر ہونا فقط اس صورت میں لازم آتا ہے جب کہ تسلیم نہ کرنے کو شرط قرار دیا جائے اور اگر تسلیم کرنے کو شرط نہ قرار دیا جائے تو اس وقت سائل کے کام کا فقط منع اور نقض میں منحصر ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اس وقت یہ جائز ہوگا کہ معارضہ تسلیم کرنے کے ساتھ پایا جائے جس طرح کہ یہ جائز ہے کہ معارضہ تسلیم نہ کرنے کے ساتھ پایا جائے یعنی تسلیم کرنا جب شرط نہیں ہے تو سائل کی مرضی پر موقوف ہے چاہے تو تسلیم کرے اور چاہے تو تسلیم نہ کرے، معارضہ دونوں صورتوں میں متحقق ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات لازم آئے گی کہ وہ معارضہ جو تسلیم کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو وہ نقض میں مندرج ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ نقض اور معارضہ جمع ہو سکتے ہیں۔ اور تسلیم کرنے کے شرط نہ ہونے کی وجہ سے بعض علماءِ مناظرہ نے معارضہ کی تقریر مطلقاً نقض کے طریقہ پر کرنے التزام کیا ہے خواہ وہ ایسا معارضہ ہو جس میں معلل کی دلیل پر منع وارد کیا گیا ہو یا خالص معارضہ ہو۔ بہر صورت ان حضرات نے معارضہ کی تقریر نقض کے طریقے پر کرنے کا التزام کیا ہے پھر نقض کے طریقے پر معارضہ کی تقریر اس طرح ہے کہ کہا جائے: اگر تمہاری دلیل اپنے تمام مقدمات کے ساتھ صحیح ہوتی تو اس کے مدلول کی مخالف بات صادق نہ ہوتی لیکن میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو اس کے صادق (سچی) ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

(وَقِیْلَ الْمُعَارَضَةُ فِی الْقَطْعِیَّاتِ) اَیِ الدَّلَائِلِ الْعَقْلِیَّةِ وَالنَّقْلِیَّةِ الْیَقِیْنِیَّةِ

تنبیہ نمبر ۶۶۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ و شرح اردو رشیدیہ نے شارح علامہ کی عبارت وَلَا یَخْفٰی عَلَیْکَ سے مُعَارَضَةٌ مَعَ التَّسْلِیْمِ تک کے ترجمہ و شرح میں لکھا ہے۔ اور آپ پر مخفی نہیں کہ بے شک حصر صرف اس صورت میں لازم آتا ہے جبکہ عَدَمُ التَّسْلِیْم کو شرط قرار دیا جائے بہر حال جب تسلیم کو شرط نہ قرار دیا جائے (اور اس کے ساتھ عدم تسلیم کو بھی شرط نہ قرار دیا جائے) تو یہ دو میں انحصار لازم نہیں آتا اس لئے کہ بے شک اس وقت جائز ہے کہ معارضہ تسلیم کے ساتھ پایا جائے۔ معارضہ (کہ مد مقابل کی دلیل کو تسلیم بھی کرلیا اور اس کے خلاف معارضہ کے طور دلیل بھی دے دی یہ ہو سکتا ہے) اھ۔

(رَاجِعَةٌ اِلَى النَّقْضِ) لِاِمْتِنَاعِ اِجْتِمَاعِ الْقَطْعِيَّيْنِ الْمُتَنَافِيَيْنِ بِحَسْبِ نَفْسِ الْاَمْرِ (وَيُسَمّٰى) الْمَذْكُوْرُ (مُعَارَضَةً فِيْهَا النَّقْضُ) وَاِنَّمَا سُمِّيَتْ مُعَارَضَةً فِيْهَا النَّقْضُ وَلَمْ تُسَمَّ نَقْضًا فِيْهَا مُعَارَضَةٌ لِاَنَّ الْمُعَارَضَةَ صَرِيْحَةٌ وَالنَّقْضَ ضِمْنِيٌّ وَالضِّمْنِيَّاتُ لَا تُعْتَبَرُ (دُوْنَ النَّقْلِيَّاتِ) الظَّنِّيَّةِ كَالْقِيَاسِ الْفِقْهِيِّ فَاِنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ اَحَدُ الْقِيَاسَيْنِ خَطَاءً بِحَسْبِ نَفْسِ الْاَمْرِ وَيُعَارِضُ الْقِيَاسَ الصَّوَابَ فَلَاحَاجَةَ اِلَى الْقَوْلِ بِرُجُوْعِهٖ اِلَى النَّقْضِ (وَقِيْلَ هُوَ) اَىْ مُعَارَضَةٌ فِيْهَا النَّقْضُ وَتَذْكِيْرُ الضَّمِيْرِ لِاَنَّ الْمُعَارَضَةَ مَصْدَرٌ بِتَاوِيْلِ الْمَذْكُوْرِ (وَالْمُعَارَضَةُ بِالْقَلْبِ اَخَوَانِ) اَىْ مُتَشَارِكَانِ فِى الْمَاهِيَّةِ وَالْحَقِيْقَةِ (وَالتَّغَايُرُ) بَيْنَهُمَا (بِالْاِعْتِبَارِ) فَبِاعْتِبَارِ اَنَّهَا تُقْلَبُ دَلِيْلُ الْمُسْتَدِلِّ شَاهِدًا عَلَيْهِ بَعْدَ اَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهٗ يُسَمّٰى قَلْبًا وَبِاعْتِبَارِ تَضَمُّنِهَا مَعْنَى النَّقْضِ مُعَارَضَةً فِيْهَا النَّقْضُ۔

ترجمہ مع توضیحات:۔ اور کہا گیا کہ مُعارضہ قطعیات میں یعنی دلائلِ عقلیہ (یقینیہ) اور (دلائلِ) نقلیہ یقینیہ میں نقض کی طرف لوٹنے والا ہے۔ اس لئے کہ ایسے دو قطعی (دلیلوں) کا جمع ہونا ناممکن ہے جو نفس الامر کے مطابق (یعنی حقیقت میں) ایک دوسرے کے مُخالف ہوں۔ اور اس مذکورہ (بالا مُعارضے) کا نام مُعارضہ فِيْهَا النَّقْضُ (ایسا معارضہ جس میں نقض ہو) رکھا جاتا ہے۔ اور محض اس (مُعارضے) کا نام مُعارضہ فیھا النقض رکھا گیا ہے اور نقض فیھا معارضۃ (

بقیہ...... تنبیہ ٦٦- میں کہتا ہوں کہ اس عبارت میں ایک تسامح تو یہ ہے کہ معاصر مذکور نے ''ولا یخفی علیک'' کا ترجمہ کیا ہے ''اور آپ پر مخفی نہیں'' یہ ترجمہ محلِ نظر ہے کیونکہ مُخاطب کو یہ کہنا کہ یہ بات آپ پر مخفی نہیں جبکہ مخاطب غیر متعین اور نا معلوم ہو'' ایک امرِ غیبی کا دعوٰی ہے۔ معاصر مذکور اور اس کے ہم خیال حضرات جب حضور پاک ﷺ کے بارے میں علمِ غیب کا عقیدہ رکھنا شرک قرار دیتے ہیں تو اپنے لئے غیب جاننے کا دعوٰی کیسے کر رہے ہیں کہ نا معلوم مخاطب کو کہتے ہیں کہ یہ بات آپ پر مخفی نہیں۔ اگر کہا جائے کہ یہاں خطاب فضلاء کو ہے اور یہ بات اُن پر واقعی مخفی نہیں تو میں کہوں گا کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ یہ خطاب فقط فضلاء کو ہے؟ علاوہ ازیں اس کتاب کو ایسے طلباء بھی پڑھتے ہیں جو یقیناً اس بات سے ناواقف ہوتے ہیں اور حرفِ خطاب اپنے عموم کی وجہ سے ان کو بھی شامل ہے تو ان کو یوں کہنا کہ یہ بات آپ پر مخفی نہیں'' کیسے درست ہوسکتا ہے؟ لہٰذا وَلَا يَخْفٰى عَلَيْكَ کا صحیح ترجمہ یہ ہے ''اور آپ پر مخفی نہ رہے''۔
دوسرا تسامح یہ ہے کہ معاصر مذکور نے لکھا ہے'' تو یہ دو میں انحصار لازم نہیں آتا'' حالانکہ اردو محاورے کے مطابق یوں لکھنا چاہئے تھا'' تو ان دو میں انحصار لازم نہیں آتا'' تیسرا یہ کہ آخری سطر سے پہلے والی سطر میں ''پایا جائے'' کے بعد لفظ معارضہ لکھنا بے جا اور لغو معلوم ہوتا ہے شاید کاتب کی غلطی ہو۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْحَالِ ۵

نقض جس میں مُعارضہ ہو) نہیں رکھا گیا۔ اس لئے کہ (یہاں) مُعارضہ صریحی ہے اور نقض ضمنی اور ضمنی چیزوں کا (صراحتہً) اعتبار نہیں کیا جاتا (بلکہ ضمناً اعتبار کیا جاتا ہے۔) نہ کہ نقلیات ظنیہ میں (یعنی اُن نقلی دلائل میں جو ظنی ہوں مُعارضہ نقض کی طرف نہیں لوٹتا) جیسے فقہی قیاس۔ کیونکہ (فقہی قیاسیات میں) جائز ہے کہ دو قیاسوں میں سے ایک نفس الامر کے مُطابق (یعنی حقیقت میں) غلط ہو اور دُرست قیاس کے معارض ہو۔ تو (معارضہ بغیر کسی تکلف کے مُتحقق ہو سکتا ہے) الہٰذا (یہاں) اُس کے نقض کی طرف لوٹنے کے قول کی کوئی حاجت نہیں۔ (یعنی دلائلِ نقلیہ ظنیہ میں یہ کہنے کی کوئی حاجت نہیں کہ معارضہ نقض کی طرف لوٹتا ہے) اور کہا گیا (یعنی بعض علماءِ مُناظرہ نے کہا) کہ وہ یعنی معارضہ فیہا النقض اور معارضہ بالقلب دو بھائی ہیں یعنی ماہیت اور حقیقت میں شریک ہیں۔ (ماتن کے قول وَقِیْلَ هُوَ میں هُوَ ضمیر معارضہ کی طرف لوٹ رہی ہے) اور مذکر کی ضمیر کا لانا اس لئے ہے کہ معارضہ مصدر ہے (اور مذکر و مونث ہونا مصدر میں برابر ہے۔ تو) مذکور کی تاویل کے ساتھ (مذکر کی ضمیر اُس کی طرف لوٹائی گئی ہے۔) اور تغایُر ان دونوں کے درمیان اعتبار سے ہے کہ مُعارضہ مُستدل کی دلیل کو اُس کے خلاف شاہد بنا کر پلٹ دیتا ہے بعد اس کے کہ وہ مُستدل کے لئے شاہد ہو (تو اس اعتبار سے) اس کا نام مُعارضہ بالقلب رکھا جاتا ہے اور اس (مُعارضہ) کے نقض کے معنیٰ کو شامل ہونے کے اعتبار سے (اس کا نام) معارضہ فِیْهَا النَّقْضُ (رکھا جاتا ہے)

شرح: دلائلِ قطعیہ میں مُعارضہ نقض کی جانب لوٹتا ہے

اس عبارت میں دو مسئلے بیان کئے گئے ہیں اور ان کے علاوہ چند باتیں ضمناً ذکر کی گئی ہیں۔ پہلے دونوں مسئلوں کی توضیح مُلاحظہ فرمائیں اس کے بعد ضمنی باتوں کی تشریح لکھی جائے گی۔ پہلے مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ بعض علماءِ مُناظرہ نے کہا کہ جو معارضہ دلائلِ قطعیہ میں وارد کیا جاتا ہے اس کو نقض کی طرف لوٹایا جائے گا یعنی اس کی تقریر بھی نقض کے طریقہ پر کی جائے گی اور اس کے نام میں بھی نقض کو داخل کیا جائے گا۔ پھر نقض کے طریقہ پر معارضہ کی تقریر تو اسی طرح ہے جو پچھلی عبارت کی شرح میں گزری ہے۔ اور اس کے نام میں نقض کو داخل کرنا اس طرح ہے کہ اس کا نام مُعارضہ فِیْهَا النَّقْضُ رکھا جائے گا۔

دلائلِ قطعیہ سے مراد دلائل عقلیہ یقینیہ اور دلائل نقلیہ یقینیہ ہیں۔ اور دلائلِ قطعیہ میں

وارد ہونے والے معارضہ کو نقض کی جانب لوٹانے کی وجہ یہ ہے کہ ایسے دو قطعی دلیلوں کا جمع ہونا جوایک دوسرے کے مخالف ہوں ناممکن ہے۔ پس اگر دلائل قطعیہ میں معارضہ نقض کی جانب نہ لوٹے بلکہ خالص معارضہ ہوتو لازم آئے گا کہ نفس الامر میں دو متضاد قطعی دلیلیں پائی جارہی ہیں جن میں سے ایک کو معلل پیش کررہا ہے اور دوسری کو سائل اور ایسا ہونا ناممکن ہے۔ کیونکہ ایک ہی مسئلہ میں دو متضاد ظنی دلیلیں تو پائی جاسکتی ہیں اس طرح کہ کہا جائے کہ اس مسئلے کا مثبت اپنے ظن کے مطابق دلیل قائم کررہا ہے اور اس کا منکر اپنے ظن کے مطابق۔ مگر ایسا نہیں ہوسکتا کہ مثبت کی دلیل بھی، یقینی ہو اور منکر کی دلیل بھی یقینی' اس لئے کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ وہ مسئلہ غلط بھی ہو اور صحیح بھی اور یہ محال ہے۔ پس جب ایک ہی مسئلے کا غلط اور صحیح دونوں ہونا محال ہے تو دو متضاد یقینی دلائل کا ایک ہی مسئلہ میں جمع ہونا بھی محال ہے۔ اور جب دو متضاد یقینی دلائل کا ایک مسئلہ میں جمع ہونا محال ہے تو دلائل قطعیہ میں خالص معارضہ بھی نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ معارضہ میں ہر مدمقابل کی دلیل باعتبار مدلول کے دوسرے کی دلیل کے متضاد ہوتی ہے۔ لہٰذا دلائلِ قطعیہ میں معارضہ نقض کی جانب لوٹے گا۔ مگر دلائل ظنیہ میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ دلائلِ ظنیہ میں یہ ہوسکتا ہے کہ دو قیاسوں میں سے ایک حقیقت میں غلط اور درست قیاس کے معارض ہوتو ان میں بغیر کسی تکلف کے معارضہ ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اس معارضہ کو نقض کی طرف لوٹانے کی کوئی حاجت نہیں۔ یہاں تک پہلے مسئلہ کی توضیح مکمل ہوگئی۔

مُعارضہ فِيهَا النَّقْضُ اور مُعارضہ بِالْقَلْبِ ماہیت میں شریک ہیں

دوسرے مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ بعض علماءِ مُناظرہ نے کہا کہ مُعارضہ فِيهَــا النَّـقْضُ اور مُعارضہ بِالْقَلْبِ ماہیت اور حقیقت میں شریک ہیں اور ان میں صرف اعتباری تغایُر ہے۔ معارضہ بالقلب اس معارضہ کو کہتے ہیں جس میں سائل معلل کے مطلوب ومدعا کے خلاف پر دلیل قائم کرے اس طرح کہ معلل اور سائل کی دلیل صورت اور بعض مواد میں مُتحد ہو۔ اور معارضہ فِيهَــا النَّقْضُ کی تشریح اوپر بیان ہوچکی ہے۔ پس ان بعض علماءِ مُناظرہ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ معارضہ فِيهَــا النَّقْضُ میں بھی مُعلل اور سائل کی دلیل صورت اور بعض مواد مُتحد ہوتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ معارضہ بالقلب اور مُعارضہ فِيهَــا النَّـقْضُ ذات میں متحد ہیں اور ان میں صرف

اعتباری تغایر ہے کہ ایسے معارضہ میں سائل معلل کی دلیل کو شاہد بنا کر معلل کے خلاف پیش کرتا ہے تو اس اعتبار سے اس کو معارضہ بالقلب کہا جاتا ہے۔ کیونکہ قلب کے معنی ہیں الٹا ہونا چونکہ اس معارضہ کے سبب معلل کی دلیل الٹی ہو جاتی ہے کہ پہلے اس کے مدعا کی مثبت تھی اب اس کے مدعا کے خلاف کو ثابت کرنے والی ہو جاتی ہے اس لئے اس معارضہ کا نام معارضہ بالقلب رکھا گیا ہے۔ اور اس معارضہ کی تقریر نقض کے طریقہ پر کی جاتی ہے اور اس کے نام میں بھی نقض داخل ہے تو یہ نقض کے معنیٰ کو شامل ہوا، پس نقض کے معنیٰ کو شامل ہونے کے اعتبار سے اس کو معارضہ فیہا النقض کہا جاتا ہے۔

مُعَارَضَہ فِیہَا النَّقْضُ کی وجہ تسمیہ

شارح علامہ معارضہ فِیہَا النقض کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس معارضہ کا نام مُعارضہ فِیہَا النَّقْضُ رکھا گیا ہے اور نَقْضٌ فِیہَا مُعارضہ نہیں رکھا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مُعارضہ صراحۃً ہوتا ہے اور نقض ضمناً اور ضمنی چیزوں کا صراحۃً اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ ضمناً اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو معارضہ کا صراحۃً اعتبار کرتے ہوئے اس کا نام مُعارَضہ فِیہَا النَّقْضُ رکھا گیا اور نقض کا ضمناً اعتبار کرتے ہوئے اس کو نام میں داخل کیا گیا۔ خیال رہے کہ ضمنی چیزوں کا وہاں صراحۃً اعتبار نہیں کیا جاتا جہاں ان کے ساتھ کوئی صریحی چیز ہو جیسا کہ یہاں ہے ورنہ کبھی ضمنی چیزوں کا صراحۃً بھی اعتبار کیا جاتا ہے جیسا کہ تعریفات کے ضمنی دعووں کا صراحۃً اعتبار کر کے ان پر منع وارد کی جاتی ہے۔ فَتَدَبَّرْ

دلائلِ ظَنِّیَہ میں مُعارَضہ نقض کی جانب نہیں لوٹتا

فاضل ماتن نے فرمایا ''دُوْنَ النَّقْلِیَّاتِ'' یعنی نقلیات میں مُعارضہ نقض کی جانب نہیں لوٹتا۔ فاضل ماتن کا یہ قول بظاہر ان کے سابقہ قول ''اَلْمُعَارَضَۃُ فِی الْقَطْعِیَّاتِ رَاجِعَۃٌ اِلَی النَّقْضِ'' کے معارض ہے اس لئے ضروری ہوا کہ ان میں سے ایک میں تاویل کی جائے تاکہ تعارض دور ہو جائے۔ تو اس تعارض کو دور کرنے کیلئے شارح علامہ نے نقلیات (یعنی دلائلِ نقلیہ) کو ظنی کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ یعنی دلائلِ نقلیہ میں سے صرف ان دلائل میں معارضہ نقض کی

جانب نہیں لوٹتا جو قطعی نہ ہوں بلکہ ظنی ہوں جیسے فقہی قیاسیات، کیونکہ فقہی قیاسیات میں یہ ہوسکتا ہے کہ دو متعارض قیاسوں میں سے ایک قیاس حقیقت میں غلط ہو اور درست قیاس کے معارض ہو تو ان میں معارضہ بلا تکلف ثابت ہو جائے گا اور اس معارضہ کو نقض کی جانب لوٹانے کی ضرورت نہ رہے گی۔ رہے وہ نقلی دلائل جو قطعی ہوں ان میں معارضہ نقض کی جانب لوٹے گا، اس کی وجہ وہی ہے جو اس سے پہلے دلائلِ قطعیہ کی شرح میں تحریر کی جا چکی ہے۔

غرضیکہ فاضل ماتن کے قول دُوْنَ النَّقْلِيَّاتِ میں ظنی دلائل مراد ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ دلائلِ ظنیہ میں معارضہ نقض کی جانب نہیں لوٹتا خواہ وہ دلائلِ ظنیہ عقلی ہوں یا نقلی۔ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر فاضل ماتن علیہ الرحمۃ کے قول دُوْنَ النَّقْلِيَّاتِ میں ظنی دلائل مراد ہیں تو فاضل ماتن نے صاف لفظوں میں دُوْنَ الظَّنِّيَّاتِ کیوں نہیں لکھا؟۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاضل ماتن نے ظنی دلائل کو نقلیات سے تعبیر فرمانا مناسب سمجھا تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ دلائلِ عقلیہ (۱) اکثر قطعی ہوا کرتے ہیں اور دلائلِ نقلیہ اکثر ظنی ہوتے ہیں۔

کیونکہ دلائلِ نقلیہ میں سے قطعی دلائل وہ ہوتے ہیں جن پر اجماعِ اُمت ہو اور اجماعِ اُمت کم دلائلِ نقلیہ پر ہوتا ہے، واضح ہو کہ یہاں اجماعِ اُمت سے مراد یہ ہے کہ ان کے ثبوت پر بھی اجماعِ اُمت ہو اور ان کی دلالت پر بھی۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے دلائل نقلیہ نسبۃً کم ہیں۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ یہاں وہ قطعی دلائل مُراد ہیں جن کے مدلول پر اعتقاد فرض اور اس کا انکار کفر ہو جیسے آیت وضو میں وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ کی دلالت مطلق مسح پر ایسا قطعی ہے کہ اس کا انکار کفر ہے۔ اور اس کی دلالت پورے سر کے مسح پر یا چوتھائی سر کے مسح پر ایسا قطعی نہیں ہے کہ

(۱) اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ عقل کو نقل پر فوقیت حاصل ہے العیاذ باللہ تعالیٰ بلکہ دلائلِ عقلیہ کے اکثر و بیشتر قطعی ہونے اور دلائلِ نقلیہ کے اکثر ظنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دلائلِ عقلیہ کا حصول عقل کے ذریعے ہے اور عقل کا علم حضوری ہمیں حاصل ہے اور اس کے استدلال کا طریقہ ہماری سمجھ سے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے ہمیں اکثر اس کے استدلالات سے قطعی اور یقینی علم حاصل ہوتا ہے اور دلائلِ نقلیہ کا حصول قرآن وحدیث سے ہے ثبوت کے لحاظ سے قرآن تو سارا قطعی ہے مگر حدیثیں اکثر ظنی ہیں۔ کیونکہ قطعی حدیث متواتر ہوتی ہے اور متواتر حدیثیں بہت کم ہیں، رہی دلالت تو احکام کی آیات واحادیث جن کا زیادہ تعلق نقلی دلائل سے ہے ان کی دلالت میں ائمہ مجتہدین کا بہت اختلاف ہے۔ اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث کلامِ خدا وکلامِ رسول ہے جس میں بہت جامعیت ہے اور انسان کی عقل ناقص ہے اس لئے ہر امام نے اپنی عقل کے مطابق استنباط کیا تو اختلاف واقع ہو گیا اسی اختلاف نے ان سے حاصل ہونے والے دلائل کو ظنی بنا دیا ۱۲ منہ

اس کا انکار کفر ہو کیونکہ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے تو اس اختلاف نے اس کے مدلول میں شبہ پیدا کر دیا۔ لہٰذا یہ مدلول اگرچہ بعض ائمہ مجتہدین کے مذہب میں بایں معنی قطعی ہے کہ وہ اس سے فرضیت ثابت کرتے ہیں لیکن اختلاف کی وجہ سے مِنْ وَّجْہٍ ظنی ہے اس لئے ایسے دلائل سے فرض اعتقادی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا دلائلِ نقلیہ میں سے قطعی دلائل حقیقت میں وہ ہوتے ہیں جن کے ثبوت اور دلالت پر اجماعِ امت ہو۔ فَافْهَمْ

پس اگر فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ صاف لفظوں میں دُوْنَ الظَّنِّیَّاتِ لکھتے تو اس اہم فائدہ کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔

دو سوالات کے جوابات

فاضل ماتن نے فرمایا ''وَقِیْلَ ھُوَ وَالْمُعَارَضَۃُ بِالْقَلْبِ اَخَوَانِ'' اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ فاضل ماتن کی اس عبارت میں ھو ضمیر معارضہ کی طرف راجع ہے اور معارضہ بظاہر مؤنث ہے کیونکہ اس میں تاء علامتِ تانیث موجود ہے۔ تو اس کی طرف ھا ضمیر لوٹانا مناسب تھی جو کہ مؤنث کی ضمیر ہے تو فاضل ماتن نے اس مُناسب کام سے کیوں عدول کیا؟ وَتَذْکِیْرُ الضَّمِیْرِ سے شارح علامہ نے اس سوال کا جواب دیا ہے۔ جس کی توضیح یہ ہے کہ یہ بات مُسلَّم ہے کہ مُعارضہ کی طرف مؤنث کی ضمیر لوٹانا مُناسب تھی تا کہ ظاہر کی مُخالفت لازم نہ آتی۔ لیکن مُعارضہ کی طرف مُذکر کی ضمیر لوٹانا بھی جائز ہے کیونکہ مُعارضہ مصدر ہے اور مصدر نہ مُذکر ہوتا ہے اور نہ مؤنث۔ یعنی مذکر و مؤنث ہونا مصدر میں برابر ہے تو جس طرح مؤنث کی ضمیر مصدر کی طرف لوٹانا

تنبیہ نمبر ۶۷۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ ترجمہ و شرح اردو رشیدیہ نے صفحہ ۲۲۲ پر لکھا ہے کہ اس لئے ماتن نے کہا کہ قطعیات میں جو معارضہ ہوگا اس کو نقض کی جانب لوٹایا جائے گا کہا جائے گا کہ تمہاری دلیل محال کو مُستلزم ہے یا تَخَلُّف لازم آ رہا ہے۔ اِنْتَھٰی۔ میں کہتا ہوں کہ دلائلِ قطعیہ میں جو مُعارضہ نقض کی جانب لوٹایا جاتا ہے اس کی تقریر بعینہٖ نقض کی طرح کی جاتی ہے ورنہ نقض اور مُعارضہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رہ جائے گا تو پھر اس کو مُعارضہ کہنا کیسا؟ بلکہ اس کی تقریر کا طریقہ وہی ہے جو شارح علامہ نے پچھلی عبارت میں اپنے قول بِاَنْ یُّقَالُ لَوْ کَانَ دَلِیْلُکُمْ اِلَخْ سے بیان فرمایا ہے۔ فَافْهَمْ

تنبیہ نمبر ۶۸۔ معاصر مذکور نے صفحہ نمبر ۲۲۳ پر لکھا ہے اور معارضہ مؤنث ہے۔ اِنْتَھٰی۔ میں کہتا ہوں کہ معارضہ کو مؤنث کہنا محلِ نظر ہے کیونکہ معارضہ مصدر ہے اور مصدر کے بارے میں یہ قاعدہ مشہور ہے کہ اَلْمَصْدَرُ لَا یُذَکَّرُ وَلَا یُؤَنَّثُ (مصدر نہ مذکر ہوتا ہے اور نہ مؤنث) فَافْهَمْ ۱۲ منہ

صحیح ہے اسی طرح مذکر کی ضمیر لوٹانا بھی صحیح ہے۔ رہی تاء تو یہ بھی علامت تانیث نہیں بلکہ مصدریت کی علامت ہے پس جب مصدر کی طرف مذکر کی ضمیر کا لوٹانا بھی صحیح ہے تو فاضل ماتن نے لفظ مُعارضہ کو مذکور کی تاویل میں لے کر اس کی طرف مذکر کی ضمیر لوٹا دی۔ اور لفظ مُعارضہ کو مذکور کی تاویل میں اس لئے لیا تاکہ ظاہر کی مخالفت لازم نہ آئے۔ اس پر اگر کوئی سوال کرے کہ فاضل ماتن اس قدر تکلف میں کیوں پڑے صاف لفظوں میں یوں ہی کہہ دیتے ''وَقِيْلَ هِيَ وَالْمُعَارَضَةُ بِالْقَلْبِ أَخَوَانِ'' تو کیا حرج تھی؟۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ فاضل ماتن نے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ ''مصدر کی طرف مذکر کی ضمیر بہر صورت لوٹائی جاسکتی ہے اگرچہ وہ مصدر ذُوالتاء (تاء والا) ہو'' وَقِيْلَ هُوَ الخ تحریر فرمایا اگر ''وَقِيْلَ هِيَ'' لکھتے تو اس اہم اشارے کا فائدہ حاصل نہ ہوتا۔

ساتویں بحث کا تتمہ

(تَتِمَّةٌ) اَیْ هٰذِهٖ تَتِمَّةُ الْبَحْثِ السَّابِعِ (تَرَدَّدَ بَعْضُهُمْ فِیْ جَوَازِ الْمُعَارَضَةِ عَلَى الْمُعَارَضَةِ وَفِیْ جَوَازِ الْمُعَارَضَةِ بِالْبَدَاهَةِ وَالدَّلِيْلِ عَلَى الْبَدِيْهِيِّ وَالْمُبَيَّنِ) بَدَاهَتُهٗ (بِالدَّلِيْلِ) هٰذِهٖ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ لِلْمُعَارَضَةِ الْاَوَّلُ الْمُعَارَضَةُ بِالْبَدَاهَةِ عَلَى الْبَدِيْهِيِّ اَيْ عَلَى الْحُكْمِ الَّذِيْ يَدَّعِي الْمُدَّعِيْ بَدَاهَتَهٗ بِاَنْ يَقُوْلَ الْمُعَارِضُ مَا ادَّعَيْتُمْ بَدَاهَتَهٗ يَقْتَضِيْ خِلَافَ بَدَاهَتِهٖ بَدَاهَةُ الْعَقْلِ فَهٰذِهٖ تُسَمّٰى مُعَارَضَةً بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْمُدَّعِيْ وَاِنْ لَّمْ يَتَعَرَّضْ دَلِيْلَ الْمُدَّعٰى لٰكِنَّ دَعْوٰى بَدَاهَتِهٖ بِمَنْزِلَةِ اِقَامَةِ الدَّلِيْلِ كَاَنَّهٗ قَالَ هٰذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ لِاَنَّهٗ بَدِيْهِيٌّ فَيَجُوْزُ لِلسَّائِلِ اَنْ يَقُوْلَ نَقِيْضُ هٰذَا الْحُكْمِ ثَابِتٌ لِاَنَّهٗ بَدِيْهِيٌّ وَالثَّانِي الْمُعَارَضَةُ بِالْبَدَاهَةِ عَلَى الْبَدِيْهِيِّ الْمُبَيَّنِ بَدَاهَتُهٗ بِالدَّلِيْلِ مِثْلُ اَنْ يَّقُوْلَ الْمُدَّعِيْ هٰذَا الْحُكْمُ بَدِيْهِيٌّ لِاَنَّهٗ مِنَ الْمَحْسُوْسَاتِ فَيَقُوْلُ السَّائِلُ خِلَافُ هٰذَا الْحُكْمِ ثَابِتٌ بِالْبَدَاهَةِ فَدَعْوَى الْخَصْمِ الْبَدَاهَةُ بِمَنْزِلَةِ اِقَامَةِ الدَّلِيْلِ وَالثَّالِثُ الْمُعَارَضَةُ بِالدَّلِيْلِ عَلَى الْحُكْمِ الَّذِيْ يَدَّعِي الْمُدَّعِيْ بَدَاهَتَهٗ كَمَا اِذَا قَالَ الْمُدَّعِيْ هٰذَا الْحُكْمُ بَدِيْهِيٌّ يَقُوْلُ السَّائِلُ لَنَا دَلِيْلٌ يَدُلُّ عَلٰى خِلَافِهٖ وَيُبَيِّنُ الدَّلِيْلَ وَالرَّابِعُ الْمُعَارَضَةُ بِالدَّلِيْلِ عَلَى الْحُكْمِ الَّذِيْ بَيَّنَ الْمُدَّعِيْ بَدَاهَتَهٗ بِالدَّلِيْلِ كَمَا اِذَا قَالَ

الْمُدَّعِیْ هٰذَا الْحُکْمُ بَدِیْهِیٌّ لِاَنَّهٗ مِنَ الْمُشَاهِدَاتِ یَقُوْلُ السَّائِلُ لَنَا دَلِیْلٌ یَدُلُّ عَلٰی خِلَافِ هٰذَا الْحُکْمِ فَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ الْخَمْسَةُ لِلْمُعَارَضَةِ تَرَدَّدَ فِیْ جَوَازِهَا بَعْضُهُمْ وَقَالُوْا هِیَ غَیْرُ جَائِزَةٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ غَیْرُ نَافِعٍ لِاَنَّهٗ اِذَا اسْتَدَلَّ الْمُدَّعِیْ عَلَی الْمَطْلُوْبِ بِاَدِلَّةٍ کَثِیْرَةٍ وَالْخَصْمُ اِسْتَدَلَّ عَلٰی نَقِیْضِهٖ بِدَلِیْلٍ وَّاحِدٍ فَسَقَطَتْ تِلْکَ الدَّلَائِلُ بِهٰذَا الدَّلِیْلِ وَلَا یَثْبُتُ شَیْءٌ مِّنَ الطَّرَفَیْنِ وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِاَنَّهٗ لَا دَلِیْلَ فِیْ شَیْءٍ مِّنَ الْجَانِبَیْنِ وَکَذَا الثَّالِثُ لِاَنَّ الدَّلِیْلَ الَّذِیْ اَقَامَهُ الْمُدَّعِیْ اِنَّمَا یَنْتَهِضُ عَلٰی دَعْوَی الْبَدَاهَةِ لَا عَلَی الْحُکْمِ وَاَمَّا الرَّابِعُ فَلِاَنَّهٗ لَا دَلِیْلَ فِیْ جَانِبِ الْمُدَّعِیْ وَکَذَا الْخَامِسُ لِمَا ذَکَرْنَا مِنْ اِنْتِهَاضِ الدَّلِیْلِ عَلٰی دَعْوَی الْبَدَاهَةِ لَا عَلَی الْحُکْمِ وَاِنْ تَاَمَّلْتَ فِیْمَا ذَکَرْنَا مِنْ تَفْصِیْلِ الْاَقْسَامِ الْخَمْسَةِ یَظْهَرُ لَکَ وَجْهُ جَوَازِهَا اَمَّا وَجْهُ جَوَازِ الْاَوَّلِ فَهُوَ اَنَّهٗ لَمَّا عَارَضَ الدَّلِیْلُ الثَّانِیْ لِلْمُعَلِّلِ دَلِیْلًا مِّنَ الْمُعَارِضِ بَقِیَ دَلِیْلُهُ الْاَوَّلُ سَالِمًا عَنِ الْمُعَارَضَةِ فَاَحْسِنِ التَّاَمُّلَ لِیَظْهَرَ لَکَ الْحَقُّ (وَالْحَقُّ جَوَازُهٗ) اَیْ جَوَازُ مَا تَرَدَّدَ فِیْهِ الْبَعْضُ (وَمِنْهُ) اَیْ مِنْ اَجْلِ الْجَوَازِ الْمَذْکُوْرِ (اِدَّعَوْا) اَیْ اَهْلُ الْمُنَاظَرَةِ (اَنَّهٗ) اَیِ الشَّاْنُ (اِذَا عُوْرِضَ الْبَدِیْهِیُّ بِالْبُرْهَانِ کَانَ ذٰلِکَ) الْبُرْهَانُ (اَحَقَّ بِالْاِعْتِبَارِ کَالنَّقْلِیِّ) اَیْ کَمَا اَنَّ الدَّلِیْلَ النَّقْلِیَّ اِذَا عُوْرِضَ (بِالْعَقْلِیِّ کَانَ الْعَقْلِیُّ اَحَقَّ بِالْقَبُوْلِ وَالْاِعْتِبَارِ) فِیْ جَمِیْعِ الْاَوْقَاتِ (اِلَّا اِذَا اَفَادَ الدَّلِیْلُ النَّقْلِیُّ الْقَطْعَ) مِثْلُ اَنْ یَکُوْنَ مُحْکَمًا مِّنَ الْقُرْاٰنِ اَوِ الْحَدِیْثِ الْمُتَوَاتِرِ ۔

ترجمہ مع توضیحات: (یہ) تتمہ) ہے۔ یعنی ساتویں بحث کا تتمہ ہے ان (اہلِ مناظرہ) میں سے بعض نے مُعارضہ علی المعارضہ کے جواز میں تردد کیا ہے۔ اور معارضہ بالبداہت کے جواز میں، اور (معارضہ کی وہ قسم جس میں) بدیہی (دعوی) پر دلیل کے ساتھ (معارضہ کیا جائے اس کے جواز میں) اور (مُعارضہ کی وہ قسم جس میں اس دعوی پر) جس کی بداہت دلیل کے ساتھ بیان کی گئی ہو (بداہت کے ساتھ مُعارضہ وارد کیا جائے اس کے جواز میں، غرضیکہ معارضہ کی ان تمام قسموں کے جواز میں بعض اہلِ مُناظرہ نے تردد کیا ہے۔) (اور) یہ مُعارضہ کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی قسم مُعارضہ بالبداہت علی البدیہی ہے۔ یعنی اس حکم پر (بداہت کے ساتھ مُعارضہ وارد کرنا) جس کی بداہت کا مدعی دعوی کرتا ہے۔ (مثلاً) با

طور کہ مُعارض کہے کہ جس (حکم) کی بداہت کا تم نے دعوٰی کیا ہے اس کی بداہت کے خلاف بداہت عقل تقاضا کرتا ہے۔ پس اس (قسم کے) مُعارضہ کا نام مُعارضہ اس اعتبار سے رکھا جاتا ہے کہ اگر چہ مدعی مدعا کی دلیل کے در پے نہیں ہوا، لیکن اس کا بداہت کا دعوٰی کرنا بمنزلہ دلیل قائم کرنے کے ہے گویا کہ اس نے کہا یہ حکم ثابت ہے اس لئے کہ یہ بدیہی ہے۔ پس سائل (مُعارض) کیلئے جائز ہے کہ کہے کہ اس حکم کی نقیض ثابت ہے اس لئے کہ وہ بدیہی ہے۔ اور دوسری (قسم) اس بدیہی (دعوٰی) پر بداہت کے ساتھ مُعارضہ (وارد) کرنا ہے جس کی بداہت دلیل کے ساتھ بیان کی گئی ہو جیسا کہ مدعی کہے یہ حکم بدیہی ہے کیونکہ محسوسات میں سے ہے۔ پس سائل کہے کہ اس حکم کا خلاف بداہت کے ساتھ ثابت ہے تو خصم (مدمقابل) کا بداہت کا دعوٰی کرنا بمنزلہ دلیل قائم کرنے کے ہے۔ اور تیسری (قسم) اس حکم (یعنی دعوٰی) پر دلیل کے ساتھ معارضہ (وارد) کرنا ہے جس کی بداہت کا مدعی دعوٰی کرتا ہے۔ جیسا کہ جب مدعی کہے کہ یہ حکم (یعنی یہ دعوٰی) بدیہی ہے تو سائل کہے کہ ہمارے لئے (یعنی ہمارے پاس) اس کے برخلاف دلیل (موجود) ہے اور (سائل اس) دلیل کو بیان کردے۔ اور چوتھی قسم اس حکم (یعنی دعوٰی) پر دلیل کے ساتھ معارضہ (وارد) کرنا ہے جس کی بداہت کو مدعی نے دلیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ جیسا کہ جب مدعی کہے کہ یہ حکم بدیہی ہے اس لئے کہ یہ مشاہدات میں سے ہے تو سائل کہے کہ ہمارے لئے (یعنی ہمارے پاس) ایسی دلیل (موجود) ہے جو اس حکم (یعنی دعوٰی) کے برخلاف دلالت کرتی ہے۔ تو یہ معارضہ کی پانچ قسمیں ہیں جن کے جواز میں بعض اہلِ مُناظرہ نے تردد کیا ہے اور فرمایا کہ یہ جائز نہیں ہیں۔ بہر حال پہلی (قسم یعنی مُعارضہ علی المعارضہ جس میں سائل مدعی کے دلائل کا مُعارضہ دلیل کے ساتھ کرتا ہے اس قسم) میں تو اس لئے (تردد کیا ہے) کہ (مُعارضہ کی) یہ (قسم) نفع دینے والی نہیں ہے۔ اس لئے کہ مدعی جب (اپنے) مطلوب پر بہت سے دلائل کے ساتھ استدلال کرے اور (اس کا) مدمقابل اس (کے مطلوب) کی نقیض پر ایک دلیل کے ساتھ استدلال کرے تو (مدعی کی) وہ تمام دلیلیں اس (ایک) دلیل کی وجہ سے ساقط ہو جائیں گی۔ اور دونوں جانبوں (یعنی مدعی اور سائل میں سے ہر ایک کی جانب) سے کوئی چیز ثابت نہ ہوگی۔ اور بہر حال دوسری قسم (یعنی مُعَارَضَہ بِالْبَدَاهَتْ عَلَى الْحُكْمِ الْبَدِيْهِيّ جس میں بدیہی حکم پر بداہت کے ساتھ مُعارضہ وارد کیا جاتا ہے)

تو(اس میں تردد) اس لئے (کیا ہے) کہ (یہاں) دونوں جانبوں (یعنی مدعی اور سائل میں سے ہرایک جانب) سے کسی شی میں کوئی دلیل نہیں (دی گئی۔) (یعنی نہ تو مدعی نے اپنے دعوٰی پر دلیل دی ہے اور نہ ہی سائل نے اس کے دعوٰی کے برخلاف دلیل دی ہے حالانکہ معارضہ میں مدعی اور سائل دونوں کی جانب سے دلیل ہونی چاہئے لہٰذا ایسا معارضہ جائز نہیں ہے۔) اور اسی طرح تیسری (قسم) ہے (یعنی مُعارضہ بِالْبَدَاهَةِ عَلَى الْحُكْمِ الْمُبَيَّنِ بَدَاهَتُهُ بِالدَّلِيلِ جس میں اس بدیہی دعوٰی پر بداہت کے ساتھ معارضہ وارد کیا جاتا ہے جس کی بداہت دلیل کے ساتھ بیان کی گئی ہو مُعارضہ کی یہ قسم بھی دوسری قسم کی طرح ہے یعنی اس قسم میں بھی دوسری قسم کی طرح حکم پر دلیل نہیں دی گئی۔) کیونکہ وہ دلیل جو مدعی نے قائم کی ہے وہ تو محض بداہت کے دعوٰی پر قائم ہوتی ہے نہ کہ حکم پر۔ (یعنی دعوٰی میں جو حکم خبری ہوتا ہے اس پر قائم نہیں ہوتی بلکہ مدعی نے اس حکم خبری کے بدیہی ہونے کا جو دعوی کیا ہے اس پر قائم ہوتی ہے حالانکہ معارضہ میں مدعی کی طرف سے ایسی دلیل ہونی چاہئے جو اس حکم خبری کو ثابت کرے جس پر اصل دعوٰی مشتمل ہے۔ اور یہاں ایسی دلیل موجود نہیں ہے تو دلیل نہ ہونے میں تیسری قسم بھی دوسری قسم کی طرح ہے۔) اور بہرحال چوتھی (قسم) تو (اس کے جواز میں تردد) اس لئے (کیا ہے) کہ (اس قسم کے معارضہ میں) مدعی کی جانب سے دلیل نہیں ہے (حالانکہ معارضہ میں سائل اور مدعی دونوں کی جانب سے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔) اور اسی طرح پانچویں (قسم کے جواز میں بھی تردد کیا) ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ (تیسری قسم کی طرح یہاں بھی) دلیل کا قائم ہونا بداہت کے دعوٰی پر ہے نہ کہ حکم پر۔ (خیال رہے کہ یہاں اقسامِ خمسہ سے مراد فاضل ماتن کے بیان کردہ قسم اول یعنی معارضہ علی المعارضہ اور شارح علامہ کے بیان کردہ اقسامِ اربعہ کا مجموعہ ہے۔ پس شارح علامہ کی اس آخری عبارت میں یعنی وَاَمَّا الرَّابِعُ وَكَذَا الْخَامِسُ میں چوتھی اور پانچویں قسم سے مراد وہ ہے جس کو شارح علامہ نے اوپر والی عبارت میں تیسری اور چوتھی قسم سے تعبیر کیا ہے) اور ہم نے اقسام خمسہ کی جو تفصیل ذکر کی اگر آپ اس میں غور وفکر کریں گے تو آپ کیلئے (مُعارضہ کی) ان (پانچوں قسموں) کی جواز کی وجہ ظاہر ہو جائے گی۔ بہرحال پہلی قسم کے جواز کی وجہ تو وہ یہ ہے کہ جب معلل کی دلیل ثانی کا معارضہ معارض کی دلیل کے ساتھ کیا جائے گا تو اس کی پہلی دلیل معارضہ سے سالم باقی رہے گی۔ پس اچھی طرح غور وفکر کرتا کہ

تیرے لئے حق ظاہر ہو جائے اور حق ان کا جائز ہونا ہے۔ یعنی ان (۱) تمام قسموں کا جائز ہونا جن میں بعض (اہلِ مُناظرہ) نے تردد کیا ہے۔ اور اسی سے یعنی اسی جواز مذکور کی وجہ سے انہوں نے یعنی (دوسرے) اہلِ مُناظرہ نے دعویٰ کیا کہ شان یہ ہے کہ جب بدیہی (امر) کا مُعارضہ بُرہان (یعنی قوی دلیل) کے ساتھ کیا جائے تو وہ برہان اعتبار کرنے کا زیادہ حق دار ہے۔ جیسے نقلی (دلیل) یعنی جیسا کہ نقلی دلیل کا جب عقلی (دلیل) کے ساتھ مُعارضہ کیا جائے تو تمام اوقات میں وہ (عقلی دلیل) قبول کرنے اور اعتبار کرنے کا زیادہ حق دار ہے مگر جس وقت کہ نقلی دلیل یقین کا فائدہ دے، جیسا کہ قرآن یا حدیث متواتر میں سے محکم (نص) ہو۔ (یعنی اس کی مراد اس قدر پختہ اور یقینی ہو کہ اس میں نسخ اور تاویل و تخصیص (۲) وغیرہ کا کوئی احتمال ہی نہ ہو تو اس وقت نقلی دلیل قبول کرنے اور اعتبار کرنے کا زیادہ حق دار ہوگا۔)

(۲) یعنی شرط استثناء اور ان کے امثال ۱۲ منہ

شرح: مُعارضہ کی پانچ قسموں میں عُلماءِ مُناظرہ کا اختلاف

اس عبارت میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ مُعارضہ کی پانچ قسمیں ایسی ہیں جن میں علماءِ مُناظرہ کا اختلاف ہے۔ بعض عُلماءِ مُناظرہ نے ان کے جواز میں تردد کیا ہے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حق یہ ہے کہ یہ جائز ہیں۔ ہم یہاں اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہیں اور مذکورہ عبارت میں جو ضمنی باتیں آئی ہیں ان کو ضمناً واضح کرتے جائیں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ پس جاننا چاہئے کہ معارضہ کی درج ذیل پانچ قسموں میں عُلماءِ مُناظرہ کا اختلاف ہے۔

(۱) مُعارضہ علَی المُعارضہ: معارضہ علی المعارضہ کا مطلب یہ ہے کہ مدعی نے اپنے دعوٰی پر کوئی دلیل پیش کی ہو اور سائل نے اس کے خلاف ایک دلیل دی ہو یا کئی دلیلیں دی ہوں اب مدعی سائل کے مطلوب کی نقیض پر دلیل پیش کرے تو یہ مُعارضہ علی المعارضہ (معارضہ پر معارضہ وارد کرنا) ہوگا جیسا کہ مدعی دعوٰی کرے کہ علمِ غیب اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور بطورِ دلیل کہے کیونکہ قرآن

(۱) خیال رہے کہ شارح علامہ کے قول جُوَازُ مَا تَرَدَّدَ فِيْهِ میں کلمہ ما اسمِ جنس ہے جس کا اطلاق قلیل و کثیر پر ہوتا ہے۔ اور یہاں چونکہ یہ مُعارضہ کی ان پانچوں قسموں سے عبارت ہے اس لئے ہم نے یوں ترجمہ کیا ہے "یعنی ان تمام قسموں کا جائز ہونا جن میں الخ" اور اس میں فِيْهِ کی ضمیر اگرچہ کلمہ مَا کے لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے مفرد لائی گئی ہے لیکن ہم نے چونکہ ترجمہ میں اس کے معنیٰ کا لحاظ کیا ہے اس لئے ہم نے فِيْهِ کا ترجمہ "جن میں" لکھا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ ۱۲ منہ

جیسا کہ :-

قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ

ترجمہ: تم فرماؤ (اے محبوب ﷺ) جو زمین وآسمان میں ہیں وہ غیب نہیں جانتے مگر اللہ (جانتا ہے)۔ (سورۂ نمل آیت نمبر ۶۵)

اور سائل معارضہ کرتے ہوئے کہے کہ قرآن مجید میں ہے

وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَجْتَبِيْ مِنْ رُّسُلِهٖ مَنْ يَّشَآءُ

ترجمہ: اور اللہ کی یہ شان نہیں کہ اے عام لوگو تمہیں غیب پر مطلع کرے اور لیکن اللہ اپنے رسولوں میں سے جسے چاہے چن لیتا ہے۔ (سورۂ آل عمران آیت نمبر ۱۷۹)

رسول اللہ ﷺ نے قیامت کی خبریں دی ہیں جنت اور اہلِ جنت کی خبریں دی ہیں دوزخ اور اہلِ دوزخ کی خبریں دی ہیں قیامت کی نشانیاں بتائی ہیں فتنوں کی خبریں دی ہیں یہ تمام باتیں غیب ہیں۔ جب آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ تعالیٰ نے یہ تمام علوم عطا کئے اور آپ کے واسطے سے آپ کی اُمت کو عطا کئے تو یہ کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ غیب کا علم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے؟

اب مدعی سائل کے اس معارضہ کے جواب میں کہے کہ تم نے جتنی چیزیں گنوائی ہیں ان سب کا علم اللہ تعالیٰ کے اطلاع دینے اور وحی کرنے سے رسول اللہ ﷺ کو ہوا اور آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بتانے سے امت کو ہوا، جس چیز پر اطلاع دی جائے یا وحی کے ذریعے بتادی جائے وہ (۱) غیب نہیں رہتی لہٰذا اس کے علم کو علم غیب نہیں کہا جائیگا۔ دیکھئے! علامہ عبدالعزیز پرہاروی رحمۃ اللہ علیہ غیب کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اِنَّ الْغَيْبَ مَاغَابَ عَنِ الْحَوَاسِ وَالْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ وَالْعِلْمِ الْاِسْتِدْلَالِيِّ (نبراس ۵۶۴)

ترجمہ: غیب وہ ہے جو حواسِ ظاہری (سمع وبصر وغیرہ) اور علمِ ضروری (یعنی وحی والہام)

(۱) پھر سائل اس معارضہ پر نقض وارد کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ مدعی کا یہ کہنا کہ جس چیز پر اطلاع دی جائے یا وحی کے ذریعے بتادی جائے وہ غیب نہیں رہتی آیتِ قرآنیہ اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ کے ساتھ منقوض ہے۔ کیونکہ اس آیت میں بالاتفاق غیب سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کی اطلاع وخبر اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی انبیاء کرام علیہم السلام کو دی ہے جیسے حشر، نشر، جنت، دوزخ وغیرہ پھر بواسطہ انبیاء کرام علیہم السلام اُمت کو ان کا علم ہوا اور امت کو جب ان کا علم ہوا تو وہ ان پر ایمان رکھتے ہیں دیکھئے! اطلاع ووحی کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کو غیب کہا ہے لہٰذا یہ کہنا قطعاً غلط ہے کہ جس چیز پر اطلاع دی جائے یا وحی کے ذریعے بتادی جائے تو وہ غیب نہیں رہتی فافہم۔ ۱۲ منہ

اور علمِ استدلالی (یعنی نظر وفکر سے حاصل ہونے والے علم) سے غائب ہو۔تو مدعی کا علامہ عبدالعزیز پرہاروی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے سائل کے مطلوب کی نقیض پر استدلال کرنا معارضہ علی المعارضہ ہے۔ شارح علامہ نے فرمایا کہ بعض علماءِ مُناظرہ نے اس قسم کے معارضہ کے جواز میں تردد اس لئے کیا ہے کہ ان کے بقول اس قسم کا معارضہ بے فائدہ ہے۔ کیونکہ جب مدعی (یعنی معارض اول) اپنے مطلوب پر کئی دلائل کے ساتھ استدلال کرے جیسا کہ اوپر کی مثال میں آپ نے دیکھا کہ معارض اول (سائل) نے اپنے مطلوب پر آیتِ قرآنیہ اور رسول اللہ ﷺ کے بیان فرمودہ متعدد چیزوں سے استدلال کیا ہے۔ اور اس کا مدمقابل اس کے مطلوب کی نقیض پر ایک دلیل کے ساتھ استدلال کرے۔ تو معارض اول کی تمام دلیلیں معارض ثانی کی اس ایک دلیل کی وجہ سے ساقط ہو جائیں گی۔ پس ان دونوں کے مُعارضہ سے کوئی چیز ثابت نہ ہوگی لہٰذا ایسا مُعارضہ بے فائدہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ **اما وجہ جواز الاول** سے شارح علامہ نے ان علماءِ مُناظرہ کا رد کرتے ہوئے اس قسم کے مُعارضہ کو جائز ثابت کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مُعارض اپنے معارضہ میں جو دلیل پیش کرے گا تو مُعارض کی یہ دلیل مُعلل کے پیش کردہ دلائل میں سے دوسری دلیل کے ساتھ جب معارضہ کرے گی تو مُعلل کی پہلی دلیل مُعارضہ سے سالم رہے گی کیونکہ بیک وقت ایک دلیل دو دلیلوں سے مُعارضہ نہیں کر سکتی۔ لہٰذا معارض کی اس ایک دلیل کی وجہ سے معلل کے تمام دلائل ساقط نہ ہوں گے بلکہ صرف وہی دلیل ساقط ہوگی جس کے ساتھ معارض کی دلیل نے معارضہ کیا ہے (یعنی جس کے ساتھ مُعارض کی دلیل ٹکرائی ہے۔) چونکہ یہ وجہ کمزور ہے اس لئے شارح علامہ نے فرمایا **فاحسن التأمل لیظهر لک الحق** (پس اچھی طرح غور وفکر کرتا کہ تیرے لئے حق ظاہر ہو جائے۔) مُحشّی نے اس وجہ پر دو اعتراض نقل کئے ہیں۔ ایک اعتراض یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ جب مُعلل کی دوسری دلیل کا معارضہ معارض کی دلیل کرے گی تو معلل کی پہلی دلیل مُعارضہ سے سالم رہے گی۔ یہ بات کیسے مانی جاسکتی ہے حالانکہ معارض کی دلیل تو معلل کی دوسری دلیل کے مدلول کے خلاف پر دلالت کرے گی (اور یہ بات بالکل محتاجِ بیان نہیں کہ معلل کی پہلی دلیل کا مدلول بھی وہی ہے۔ جو اس کی دوسری دلیل کا مدلول ہے پس جب دونوں دلیلوں کا مدلول ایک ہے تو دوسری دلیل کے ساتھ معارضہ کرنا پہلی دلیل کے ساتھ معارضہ کرنے کے مُترادف ہے لہٰذا پہلی دلیل مُعارضہ سے

سالم نہ رہے گی۔) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ معارض جب معلل کی پہلی دلیل کا معارضہ کرے اور وہ اس معارضہ (یعنی دوسری دلیل پر معارضہ وارد کرنے) کے بعد ہو تو یقیناً مُعارض کا یہ استدلال اس کے خلاف ہوگا جس کا معلل نے دوسری دلیل کے ساتھ دعوٰی کیا ہے۔ (یعنی معارض معلل کی پہلی دلیل پر معارضہ وارد کر کے جو استدلال کر رہا ہے تو معارض کا یہ استدلال اس دعوٰی کے برخلاف ہوگا جو دعوٰی معلل نے اس وقت کر رکھا تھا جب معارض نے معلل کی دوسری دلیل کا معارضہ کیا تھا۔) تو (ایسی صورت میں) یہ کہنا کہ مُعلل کی پہلی دلیل معارضہ سے سالم ہے نہ کہ دوسری انتہائی تعجب انگیز بات ہے۔ کیونکہ اگر یہاں معارضہ سے سالم رہنا فرض کیا جائے تو دوسری دلیل اس کے زیادہ حق دار ہے۔ فاضل محشی نے ان دو اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:
میں کہتا ہوں کہ شارح علامہ نے پہلی دلیل کے معارضہ سے سالم رہنے کا حکم محض اس لئے کیا ہے کہ مدمقابل کے معارضہ کے بعد مُعلل کا اپنے دعوٰی کو دلیل سے ثابت کرنا اس کے دعوٰی کی نقیض کے باطل ہونے کو مستلزم ہے۔ تو معارض کی پہلی دلیل باطل ہو جائے گی کیونکہ معلل کے دعوٰی کی نقیض اس کی (یعنی مدمقابل کی) دلیل کیلئے نتیجہ لازمہ ہے اور لازم کا باطل ہونا ملزوم کے باطل ہونے کو مستلزم ہے اور جب معارض کی دلیل باطل ہو جائے گی تو (معلل کی) پہلی دلیل مُعارضہ سے سالم رہے گی تو غور و فکر کرو کیونکہ ابھی تک یہ کلام محلِ نظر ہے۔
میں (فقیر عطا محمد نقشبندی مُجددی) کہتا ہوں کہ ہم نے غور کیا تو ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ یہ کلام محلِ نظر اس لئے ہے کہ معلل کا اپنے دعوٰی کو دلیل سے ثابت کرنا اس کے دعوٰی کی نقیض کو تب باطل کرے گا جب اس دلیل سے معلل کا دعوٰی یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔ تو جب دعوٰی کا ثابت ہونا ہی مبہم ہے تو اس سے معارض کی دلیل کیسے باطل ہو سکتی ہے؟۔ ہماری اس تقریر کی وضاحت اس مثال سے ہوتی ہے کہ معلل دعوٰی کرے کہ حضور پاک ﷺ اپنی قبرِ انور میں زندہ ہیں اور اس پر یہ دلیل دے کہ سُنن ابنِ ماجہ میں ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَنْ تَاْکُلَ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ فَنَبِیُّ اللّٰہِ حَیٌّ یُّرْزَقُ

ترجمہ: بے شک اللہ تعالٰی نے زمین پر حرام کیا کہ انبیاء علیہم السلام کے جسموں کو کھائے تو اللہ کا نبی زندہ ہے اس کو رزق دیا جاتا ہے۔

مدِ مقابل اس پر مُعارضہ وارد کرتے ہوئے کہے کہ قرآن مجید میں ہے۔

إِنَّكَ مَيِّتٌ وَّاِنَّهُمْ مَّيِّتُوْنَ ٭ترجمہ: بے شک آپ نے مرنا ہے اور انہیں (بھی) مرنا ہے۔
معلل اس معارض کورد کرتے ہوئے کہے کہ اس آیت میں حضور ﷺ کی موت کا جو ذکر ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ ایک آن کیلئے آپ پر بھی موت طاری ہوگی تاکہ وعدہ الٰہی کل نفس ذائقة الموت ط پورا ہو، اگرچہ اس کے بعد آپ کو حیاتِ ابدی بخشی جائے گی۔ تمام نصوص کو جمع کرنے سے یہی معنیٰ نکلتا ہے اور یہی حق ہے۔ خلاصہ ءِ رد اس آیت سے اِستدلال کو منع کرنا ہے۔ گویا کہ معلل نے کہا کہ اس آیت سے استدلال ممنوع ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ اِنَّكَ مَيِّتٌ سے ایک آن کی موت مراد ہو جیسا کہ دیگر نصوص کا تقاضہ ہے۔ مدِّ مقابل اپنے مَوقِف پر دوسری دلیل قائم کرتے ہوئے کہے کہ کُتبِ حدیث میں مشہور و معروف ہے کہ حضور پاک ﷺ کے وصال کے مَوقَع پر جب اختلاف وارتِداد شروع ہوا تو حضرت سَیِّدِنا صدِّیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے خُطبہ میں برملا فرمایا۔

مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْمَاتَ

ترجمہ: جو شخص محمد ﷺ کی پوجا کرتا تھا تو اسے یقین جان لینا چاہئے کہ تحقیق محمد ﷺ فوت ہو چکے ہیں۔
اس حدیث میں ایک آن کی موت کا کوئی ذکر نہیں بلکہ مطلقاً مذکور ہے کہ محمد ﷺ فوت ہو چکے ہیں لہٰذا حضور پاک ﷺ کی عدمِ حیات ثابت ہوگئی۔ مُعلل اس دلیل پر معارضہ وارد کرتے ہوئے کہے کہ ابو یعلیٰ نے اپنی مسند میں اور امام بیہقی نے کتاب حیات الانبیاء میں روایت کی۔
عَنْ اَنَسٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْاَنْبِيَاءُ اَحْيَاءٌ فِيْ قُبُوْرِهِمْ يُصَلُّوْنَ ٥

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام اپنی قبروں میں زندہ ہیں نماز پڑھتے ہیں۔
دیکھئے! اس حدیث میں تصریح ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی قبروں میں زندہ ہیں لہٰذا اس صاف اور صریح حدیث کے پیشِ نظر حضرتِ سیدنا صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کو ایک آن کی موت پر محمول کیا جائے گا تاکہ دلائلِ شرعیہ کو ایک دوسرے کے ساتھ ٹکرانا لازم نہ آئے۔
غور کیجئے! اس مثال میں مُعلل نے مد مقابل کے معارضہ کو منع کر کے رد کیا ہے اگر معلل منع وارد نہ کرتا بلکہ مد مقابل کے معارضہ کے جواب میں اپنے دعوٰی پر دوسری دلیل قائم کرتا مثلاً مسند

ابویعلیٰ اور امام بیہقی والی مذکورہ حدیث پیش کرتا تو اس سے اس کے دعویٰ کا ثابت ہونا یقینی نہ ہوتا۔ ہاں اگر بالفرض اس کا مدمقابل اس کی اس دلیل کی وجہ سے اپنی شکست تسلیم کر لیتا تب اس کے دعویٰ کا ثابت ہونا یقینی ہوتا۔ اور اس وقت محشی کا یہ کہنا صحیح ہوتا کہ معلل کا اپنے دعویٰ پر یہ دلیل دینے کی وجہ سے اس کے دعویٰ کی نقیض باطل ہوگئی یہ بُطلانِ نقیض لازم ہے مدمقابل (مُعارض) کی دلیل اول کے باطل ہونے کو۔ پس جب معارض کی دلیل اول باطل ہوگئی تو معلل کی دلیل اول معارضہ سے سالم رہے گی۔ کیونکہ معارض کی جو دلیل معلل کی دلیل اول سے معارضہ کر رہی تھی وہ اب نہیں رہی لیکن ایسی صورت میں اس کے مدمقابل کا اپنی شکست تسلیم کرنا فقط موہوم ہے لہٰذا یہ کلام ابھی تک محلِ نظر ہے۔

(۲) مُعارضہ بِالبَدَاہَتَ عَلَی الحُکْمِ البَدِیہِی: مُعارضہ بالبداہت علی الحکم البدیہی کا مطلب ہے اس حکم پر بداہت کے ساتھ مُعارضہ وارد کرنا جس کی بداہت کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے۔ مثلاً مدعی نے کسی حکم کی بداہت کا دعویٰ کیا ہے اس کے جواب میں معارض کہے کہ جس حکم کی بداہت کا تم نے دعویٰ کیا ہے اس کی بداہت کے خلاف بداہتِ عقل تقاضا کرتا ہے۔ مثلاً دیوبندی دعویٰ کرے کہ ماسوی اللہ کا غیب نہ جاننا اس نصِ قرآنی سے بداھۃً ثابت ہے۔ قُلْ لَّا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ ط ترجمہ: تم فرماؤ زمین وآسمان میں جو چیزیں ہیں وہ غیب نہیں جانتے مگر اللہ (جانتا ہے۔)

اس پر معارضہ وارد کرتے ہوئے بریلوی سائل کہے کہ ماسوی اللہ کا غیب جاننا بداہتِ عقل سے ثابت ہے۔ کیونکہ تمام غیبوں سے زیادہ غیب اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جس کو ہر مسلمان جانتا ہے تو جس حکم کی بداہت کا تم نے دعویٰ کیا ہے اس کی بداہت کے خلاف بداہتِ عقل تقاضا کرتا ہے۔ شارح علامہ نے فَھٰذِہٖ تُسَمّٰی مُعَارَضَۃً سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ معارضہ میں ضروری ہے کہ پہلے مدعی اپنے دعویٰ پر دلیل دے اس کے بعد سائل اس کی دلیل سے معارضہ کرتے ہوئے اس کے مطلوب کے خلاف دلیل دے۔ معارضہ کی اس قسم میں مدعی کی طرف سے تو کوئی دلیل نہیں دی جاتی تو پھر اس کو معارضہ کہنا کیسے درست ہوگا؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس قسم کو معارضہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اگرچہ مدعی اپنے دعویٰ پر دلیل نہیں دیتا لیکن اس کا دعویٰ بدیہی تو ہوتا ہے پس اس کا بداہت کا دعویٰ کرنا بمنزلہ دلیل

قائم کرنے کے ہے۔

شارح علامہ نے فرمایا کہ اس قسم کے معارضہ کے جواز میں بعض علماءِ مُناظرہ نے تردد اس لئے کیا ہے کہ یہاں نہ تو مدعی کی جانب سے کوئی دلیل پیش کی گئی ہے اور نہ ہی سائل کی جانب سے حالانکہ معارضہ میں مدعی اپنے دعوٰی پر دلیل قائم کرتا ہے اور سائل اس کی دلیل سے معارضہ کرتے ہوئے ایسی دلیل پیش کرتا ہے جو مدعی کے مطلوب کے خلاف ہوتی ہے۔ پس جب اس قسم میں نہ مدعی کی جانب سے کوئی دلیل دی جاتی ہے اور نہ ہی سائل کی جانب سے تو اسی وجہ سے ایسا مُعارضہ جائز نہیں ہے۔ شارح علامہ نے پہلی قسم کے مُعارضہ میں تو صاف لفظوں میں ان بعض علماءِ مُناظرہ کا رد کیا ہے یعنی پہلی قسم کے جواز کی وجہ صاف لفظوں میں بیان کی ہے جیسا کہ پیچھے گزرا۔ اور باقی چار قسموں کے متعلق فرمایا کہ اگر تم میری بیان کردہ تفصیل میں غور کرو گے تو ان کے جواز کی وجہ تم پر خود بخود ظاہر ہو جائے گی۔ چُنانچہ شارح علامہ نے دوسری قسم کی جو تفصیل بیان فرمائی ہے اس میں غور کرنے سے اس کے جواز کی یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اس قسم میں مدعی اگرچہ اپنے دعوٰی پر دلیل قائم نہیں کرتا لیکن اپنے دعوٰی کے بدیہی ہونے کا دعوٰی تو کرتا ہے۔ پس اس کے بدیہی ہونے کا دعوٰی کرنا اس پر دلیل قائم کرنے کے مرتبہ میں ہے۔ اسی طرح سائل بھی اس کے دعوٰی کی نقیض کے بدیہی ہونے کا دعوٰی کرتا ہے تو سائل کا یہی دعوٰی بمنزلہ دلیل قائم کرنے کے ہے (یعنی دلیل قائم کرنے کے مرتبہ میں ہے۔) گویا کہ مدعی کہتا ہے کہ یہ حکم ثابت ہے اس لئے کہ بدیہی ہے اور اس کے جواب میں سائل کہتا ہے کہ اس حکم کی نقیض ثابت ہے اس لئے کہ وہ بدیہی ہے۔ پس مدعی اور سائل ہر دو کی جانب سے بداہت کا دعوٰی ہونے کے سبب معنیً دونوں کی جانب سے دلیل موجود ہے لہٰذا اس قسم کا مُعارضہ جائز ہے۔

(۳) مُعارضہ بِالْبَدَاهَتْ عَلَى الْحُكْمِ الْمُبِيْنُ بَدَاهَتُهٗ بِالدَّلِيْلِ: معارضہ بالبداہت علی الحکم المبین بداھتہ بالدلیل کا مطلب ہے اس بدیہی حکم پر (یعنی بدیہی دعوٰی پر) بداہت کے ساتھ مُعارضہ وارد کرنا جس کی بداہت دلیل کے ساتھ بیان کی گئی ہو جیسا کہ مدعی کہے کہ یہ حکم بدیہی ہے کیونکہ محسوسات میں سے ہے۔ تو سائل اس کے جواب میں مُعارضہ وارد کرتے ہوئے کہے کہ اس حکم کا خلاف بداہت کے ساتھ ثابت ہے۔ مثلاً مُعلل دعوٰی کرے کہ حضور پاک ﷺ کا سایہ سورج اور چاند کی روشنی میں پڑتا تھا اور یہ بدیہی بات ہے۔ کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ جسمِ اقدس ﷺ سے

روشنی کی کرنیں آر پار نہیں گزرتی تھیں لہٰذا آپ کا جسم مُبارک ٹھوس تھا اور ٹھوس چیزوں کا سایہ پڑنا محسوسات میں سے ہے۔ سائل معلل کی اس دلیل پر مُعارضہ وارد کرتے ہوئے کہے کہ حضور پاک ﷺ کا جسم نورانی تھا حتیٰ کہ نور کی لائٹیں اس سے نکل کر دیواروں پر پڑتی تھیں جیسا کہ حدیث پاک سے ثابت ہے۔ اور نورانی جسم کا سایہ نہ ہونا بداہت کے ساتھ ثابت ہے سورج کو دیکھ لو ٹیوب لائٹ کو دیکھ لو یہ نورانی اجسام ہیں اس لئے ان کا سایہ نہیں پڑتا لہٰذا جسمِ اقدس ﷺ کے نورانی ہونے کی وجہ سے سورج اور چاند کی روشنی میں اس کا سایہ نہیں پڑتا تھا۔

نوٹ: اس مسئلہ کی پوری تحقیق ہماری کتاب انوارِ مجتبیٰ میں دیکھیں۔

شارح علامہ نے فرمایا کہ اس قسم کے مُعارضہ کے جواز میں بھی بعض علماءِ مُناظرہ نے تردُّد کیا ہے۔ تردُّد کی وجہ یہاں بھی وہی ہے جو دوسری قسم میں مذکور ہوئی۔ یعنی اس قسم میں بھی نہ مدعی کی طرف سے دلیل دی جاتی ہے اور نہ سائل کی جانب سے لہٰذا اس قسم کا مُعارضہ بھی ناجائز ہے۔ شارح علامہ کی بیان کردہ تفصیل سے یہاں بھی جواز کی وہی وجہ معلوم ہوتی ہے جو دوسری قسم میں مذکور ہوئی یعنی مدعی اور سائل ہر دو کی جانب سے بداہت کا دعوٰی ہے جو کہ دلیل قائم کرنے کے بمنزلہ ہے لہٰذا معنیً دونوں کی جانب سے دلیل پائی جاتی ہے۔ شارح علامہ نے وَکَذَا الثَّالِثُ کے بعد لِاَنَّ الدَّلِیْلَ سے جو وضاحت کی ہے یہ ایک شُبہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے شُبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ تیسری قسم کو دوسری قسم کے ساتھ تشبیہ دینا درست نہیں ہے کیونکہ دوسری قسم میں مدعی اور سائل دونوں کی جانب سے فقط دعوائے بداہت ہے نہ مدعی کی جانب سے کوئی دلیل ہے اور نہ سائل کی جانب سے۔ مگر تیسری قسم میں مدعی کی جانب سے دلیل موجود ہے۔ کیونکہ شارح علامہ نے مدعی کے قول کی تقریر یوں کی ہے ھٰذَا الْحُکْمُ بَدِیْھِیٌّ لِاَنَّہٗ مِنَ الْمَحْسُوْسَاتِ (یہ حکم بدیہی ہے کیونکہ یہ محسوسات میں سے ہے) پس مدعی کا لِاَنَّہٗ مِنَ الْمَحْسُوْسَاتِ کہنا اپنے دعوٰی پر دلیل دینا ہے۔ تو شارح علامہ نے اس شُبہ کے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ مدعی جو دلیل قائم کرتا ہے یہ دعوائے بداہت پر قائم ہوتی ہے نہ کہ حکم پر۔ یعنی دعوٰی میں جو حکم خبری ہوتا ہے اس پر قائم نہیں ہوتی حالانکہ معارضہ میں مدعی کی طرف سے ایسی دلیل ہونی چاہئے جو اس حکم خبری کو ثابت کرے جس پر اصل دعوٰی مشتمل ہے۔ پس جب یہاں ایسی دلیل موجود نہیں ہے تو یہ دلیل نہ ہونے کے برابر ہے۔ لہٰذا تیسری قسم کو دوسری قسم کے ساتھ اس امر میں تشبیہ دینا

درست ہے کہ جس طرح دوسری قسم میں مدعی اور سائل دونوں کی طرف سے دلیل نہیں ہوتی اس طرح تیسری قسم میں بھی نہیں ہوتی۔

(۴) مُعارضہ بالدَّلیل علی المُدّعیٰ البدیہی: معارضہ بالدلیل علی المدعی البدیہی کا مطلب ہے اس حکم (یعنی دعوی) پر دلیل کے ساتھ مُعارضہ وارد کرنا جس کی بداہت کا مدعی دعوی کرتا ہے۔ جیسا کہ مدعی کہے کہ یہ حکم (یعنی یہ دعوی) بدیہی ہے تو اس کے جواب میں سائل کہے کہ ہمارے پاس اس حکم کے برخلاف دلیل موجود ہے اور سائل اس دلیل کو بیان کردے مثلاً مدعی کہے: یہ بات بداہتہً ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کذب کا صادر ہونا محال (ناممکن) ہے۔ تو سائل اس کے جواب میں کہے کہ ہمارے پاس اس کے خلاف دلیل موجود ہے چنانچہ قرآن مجید میں ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ترجمہ: بے شک اللہ ہر چیز پر قادر ہے

جھوٹ بھی ایک شیئ ہے لہٰذا اس پر بھی قدرت ثابت ہوگئی جب قدرت ثابت ہوگئی تو محال نہ رہا۔ یہاں تک مُعارضہ کی مثال مکمل ہوگئی لیکن سائل کی اس دلیل کو رد کرنا ضروری ہے تاکہ قارئینِ کرام شُبہ میں نہ پڑ جائیں۔ پس جاننا چاہئے کہ مدعی سائل کی اس دلیل پر منع وارد کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ اس آیت سے استدلال ممنوع ہے۔ یہ کیوں جائز نہیں کہ اس آیت کے عموم میں ہر وہ چیز داخل ہو جو اللہ تعالیٰ کی قدرت کے ساتھ تعلق رکھنے کے لائق ہو۔ اور آیت کا مفہوم یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ ہر اس چیز پر قادر ہے جو اللہ تعالیٰ کی قدرت کے ساتھ تعلق رکھنے کے لائق ہے تاکہ وہ قبیح چیزیں جو ذاتِ باری تعالیٰ سے مُحال ہیں ممکن نہ ہو جائیں۔ اور جھوٹ بھی قبیح چیزوں میں سے ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کی قُدرت اس کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی۔ نیز قدرت کا تعلق ارادہ کے بعد ہوتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ جھوٹ کا ارادہ ہی نہیں کرتا تو اس کے ساتھ قدرت کا تعلق کیسے ہوگا؟۔ نیز جھوٹ کا صدور اللہ تعالیٰ سے ممکن ماننا ان تمام آیات کے اطلاق کے منافی ہے جن میں کفار کے افتراءات سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ثابت کی گئی ہے۔

شارح علامہ نے فرمایا کہ اس قسم کے معارضہ کے جواز میں بھی بعض عُلماءِ مُناظرہ نے تردد کیا ہے تردد کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مدعی کی جانب سے دلیل نہیں ہے حالانکہ معارضہ میں مدعی اور سائل دونوں کی جانب سے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ شارح علامہ کی بیان کردہ تفصیل سے جواز کی وجہ یہاں بھی وہی معلوم ہوتی ہے جو سابقہ قسموں میں بیان ہوئی یعنی مدعی کی جانب سے

بداہت کا دعوی ہی بمنزلہ دلیل قائم کرنے کے ہے۔

(۵) معارضہ بالدلیل علی الحکم المدعیٰ بداہتہٗ بالدلیل: معارضہ بالدلیل علی الحکم کا معنی

معارضہ بالدلیل کا مطلب ہے اس حکم (یعنی دعوی) پر دلیل کے ساتھ معارضہ وارد کرنا جس کی بداہت دلیل کے ساتھ بیان کی گئی ہو۔ جیسا کہ مدعی کہے کہ یہ حکم بدیہی ہے اس لئے کہ یہ مشاہدات میں سے ہے۔ تو سائل کہے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو اس حکم کے برخلاف دلالت کرتی ہے۔ مثلاً مدعی کہے کہ یہ بات بدیہی ہے کہ بغیر کسی آلہ ظاہرہ کے دور دراز سے سننے کی قوت کسی انسان میں نہیں ہے خواہ وہ نبی، ولی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ یہ بات مشاہدہ سے ثابت ہے کہ جب کسی انسان کو دور سے پکارا جائے تو وہ بالکل بے خبر رہتا ہے۔ انبیاء و اولیاء بھی من جملہ انسانوں میں سے ہیں۔ تو سائل کہے کہ ہمارے پاس اس کے برخلاف دلیل موجود ہے۔ چنانچہ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔

اَکْثِرُ والصَّلٰوۃَ عَلَیَّ یَوْمَ الْجُمُعَۃِ فَاِنَّہٗ یَوْمٌ مَشْھُوْدٌ تَشْھَدُہُ الْمَلَائِکَۃُ لَیْسَ مِنْ عَبْدٍ یُصَلِّیْ عَلَیَّ اِلَّا بَلَغَنِیْ صَوْتُہٗ حَیْثُ کَانَ قُلْنَا وَبَعْدَ وَفَاتِکَ قَالَ وَبَعْدَ وَفَاتِیْ اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ عَلَی الْاَرْضِ اَنْ تَاْکُلَ اَجْسَادَ الْاَنْبِیَاءِ ذَکَرَہُ الْحَافِظُ الْمُنْذِرِیُّ فِی التَّرْغِیْبِ وَقَالَ رَوَاہُ ابْنُ مَاجَۃَ بِاِسْنَادٍ جَیِّدٍ اھ (جلاء الافہام لابن قیم صفحہ ۶۳)

ترجمہ: جمعہ کے دن مجھ پر زیادہ درود پڑھا کرو اس لئے کہ وہ یوم مشہود (حاضری کا دن) ہے۔ اس دن فرشتے حاضر ہوتے ہیں۔ کوئی بندہ مجھ پر درود نہیں پڑھتا مگر اس کی آواز مجھ تک پہنچ جاتی ہے وہ جہاں بھی ہو (یعنی جو بندہ بھی جس جگہ سے مجھ پر درود پڑھتا ہے میں اس کی آواز سن لیتا ہوں۔) حضرت ابوالدراداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں ہم (صحابہ) نے عرض کیا حضور آپ کی وفات کے بعد بھی؟ فرمایا ہاں! میری وفات کے بعد بھی۔ بے شک اللہ تعالیٰ نے زمین پر حرام کر دیا ہے کہ وہ نبیوں کے جسموں کو کھائے!! اس حدیث کو حافظ منذری نے ترغیب ذکر کیا اور فرمایا کہ ابنِ ماجہ نے اس کو عمدہ سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اھ دیکھئے! یہ حدیث اس امر میں نص ہے کہ حضور پاک ﷺ تک ہر درود پڑھنے والے کی آواز پہنچ جاتی ہے یعنی آپ اس کی آواز سن لیتے ہیں خواہ وہ کسی جگہ میں ہو۔

پس معلوم ہوا کہ انبیاء واولیاء کو اس امر میں عام انسانوں کی طرح سمجھنا کہ جس طرح عام انسان کسی آلہ ظاہرہ (ٹیلی فون وغیرہ) کے بغیر دور کی آواز نہیں سن سکتے اسی طرح انبیاء واولیاء بھی نہیں سن سکتے باطل محض ہے بلکہ عین ممکن ہے کہ جس طرح عام انسانوں کیلئے اللہ تعالیٰ نے آلہ ظاہرہ (ٹیلی فون وغیرہ) کو دور کی آواز سننے کا سبب بنادیا ہے اسی طرح بطور معجزہ وکرامت انبیاء اولیاء کو بھی کسی قوت اور اکیہ سے نوازا ہو جس سے وہ دور کی آوازیں سن لیتے ہوں۔ بلکہ تحقیق وتفتیش سے اس کے مؤید نصوص بھی مل جاتے ہیں۔ **فافہم**

شارح علامہ نے فرمایا کہ اس قسم کے مُعارضہ کے جواز میں بھی بعض علماءِ مُناظرہ نے تردد کیا ہے۔ یہاں بھی تردد کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کی جانب سے دلیل نہیں ہے حالانکہ مُعارضہ میں مُدعی اور سائل دونوں کی جانب سے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ یہاں یہ شُبہ پیدا ہوتا ہے کہ اس قسم میں بظاہر تو مدعی کی جانب سے دلیل موجود ہے کیونکہ مُدعی نے مُشاہدات سے اس کا بدیہی ہونا واضح کیا ہے تو یہ کہنا کس طرح درست ہوگا کہ یہاں مدعی کی جانب سے دلیل نہیں ہے؟۔

تو شارح علامہ نے لِمَا ذَکَرْنَا سے اس کا جواب دیا ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ مدعی نے مُشاہدات کے حوالہ سے جو دلیل قائم کی ہے تو یہ دلیل دعوائے بداہت پر قائم ہوتی ہے نہ کہ حکم پر۔ یعنی دعوائے بداہت میں جو حکم خبری ہوتا ہے جس پر اصل دعوٰی مشتمل ہے اس پر قائم نہیں ہوتی حالانکہ مدعی کی دلیل کا اسی حکم پر قائم ہونا ضروری ہے۔ پس جب مدعی کی دلیل اس حکم پر قائم نہیں ہوتی تو یہ نہ ہونے کے برابر ہے۔

شارح علامہ کی بیان کردہ تفصیل سے جواز کی وجہ یہاں بھی وہی معلوم ہوتی ہے جو سابقہ قسموں میں بیان ہوئی یعنی مدعی کی جانب سے بداہت کا دعوٰی ہی بمنزلہ دلیل قائم کرنے کے ہے۔ اس عبارت کے آخر میں فاضل ماتن اور شارح علامہ نے جو کچھ فرمایا اس کی توضیح یہ ہے کہ بعض علماءِ مُناظرہ نے معارضہ کی جن پانچ قسموں کے جواز میں تَرَدُّدْ کیا ہے حق یہ ہے کہ یہ سب جائز اور صحیح ہیں۔ اور ہر ایک کے جواز کی وجہ ماقبل میں تفصیل سے بیان ہو چکی ہے۔ ان پانچوں قسموں میں سے اکثر میں دعوائے بداہت کو بمنزلہ دلیل کے پیش کیا گیا ہے جس کی وجہ سے بعض علماءِ مُناظرہ کو اس کے جواز میں تردد ہوا حالانکہ یہ تردد بے جا ہے۔ کیونکہ اہلِ مُناظرہ کے نزدیک دعوائے بداہت دلیل قائم کرنے کے مرتبہ میں ہے۔ پس مُعارضہ کی ان قسموں میں دعوائے

بداہت دلیل پیش کرنے کے قائم مقام ہوگا اور معارضہ کی یہ قسمیں جائز ہو جائیں گی۔ اسی جواز کی وجہ سے اہلِ مُناظرہ نے دعوٰی کیا کہ جب بدیہی امر کو برہان کے مُعارضہ میں پیش کیا جائے تو برہان اعتبار کرنے کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ جیسے نقلی دلیل کو جب (بدیہی) عقلی دلیل کے معارضہ میں پیش کیا جائے تو ہر وقت بدیہی عقلی دلیل قبول کرنے اور اعتبار کرنے کا زیادہ حق دار ہوگی۔ مگر جس وقت کہ نقلی دلیل یقین کا فائدہ دے جیسا کہ قرآن مجید کی محکم آیت ہو یا حدیث متواتر ہو۔ ایسی صورت میں نقلی دلیل قبول کرنے اور اعتبار کرنے کی زیادہ حق دار ہوگی کیونکہ بدیہی عقلی دلیل بھی یقین کا فائدہ دیتی ہے اور یہ نقلی دلیل بھی یقین کا فائدہ دیتی ہے لیکن چونکہ یہ شارع کا کلام ہے جو نقص سے بالاتر ہے اور بدیہی عقلی دلیل کا انحصار انسان کی عقل پر ہے جس میں نقص پایا جاتا ہے اسی وجہ سے یہ نقلی دلیل بدیہی عقلی دلیل پر مُقدم ہے۔ خُلاصہ یہ کہ جب نقلی دلیل نظری ہو اور عقلی دلیل بدیہی تو بُرہان عقلی دلیل کو سمجھا جائے گا اور نقلی دلیل کے مقابلے میں اس عقلی دلیل کو قبول کیا جائے گا اور یہی معتبر دلیل سمجھی جائے گی۔ اور جب نقلی دلیل قطعی ہو اور عقلی دلیل بدیہی تو نقلی دلیل کو بُرہان سمجھا جائے گا اور عقلی دلیل کے مقابلے میں اس کو قبول کیا جائے گا اور یہی معتبر دلیل سمجھی جائے گی۔

غور کیجئے! اگر معارضہ میں بدیہی امر دلیل کے قائم مقام نہ ہوتا تو بُرہان کے ساتھ بدیہی امر کا معارضہ صحیح نہ ہوتا۔ بُرہان کے ساتھ بدیہی امر کا معارضہ صحیح ہونا اس بات کی روشن دلیل ہے کہ معارضہ میں بدیہی امر دلیل کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا بداہت کا دعوٰی، دلیل پیش کرنے کے قائم مقام ہوگا۔

(تَبۡصِرَةٌ اَلۡمُرَادُ بِخِلَافِ الۡمَدۡلُوۡلِ الۡمُعۡتَبَرِ فِیۡ مَفۡهُوۡمِهَا) اَیِ الۡمُعَارَضَةِ (مَایَتَنَاوَلُ

تنبیہ نمبر ۶۹۔ ہمارے مُعاصر صاحبِ حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ نے صفحہ ۲۲۵ پر متن اور شرح کی عبارت وَالدَّلِیۡلُ عَلَی الۡبَدِیۡهِیِّ وَالۡمُبَیِّنِ بَدَاهَتُهٗ بِالدَّلِیۡلِ کا ترجمہ کرتے ہوئے لکھا ہے اور بدیہی پر جو دلیل دی گئی ہو اس کے خلاف دلیل کے ساتھ اور ایسا بدیہی جس کی بداہت بالکل واضح ہے اس کے خلاف دلیل کے ساتھ (مُعارضہ وارد کرنے کے جواز کے بارہ میں بعض حضرات نے تردد کیا ہے) اِنۡتَهٰی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ درست نہیں ہے کیونکہ وَالۡمُبَیِّنِ بَدَاهَتُهٗ بِالدَّلِیۡلِ کا صحیح ترجمہ یہ ہے "اور ایسا بدیہی جس کی بداہت دلیل کے ساتھ بیان کی گئی ہو" جیسا کہ اس کے الفاظ صاف بتا رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ "جس کی بداہت بالکل واضح ہے" کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی بداہت مُحتاجِ دلیل نہیں اور "جس کی بداہت دلیل کے ساتھ بیان

وَالْأَخَصُّ) مِنَ النَّقِيْضِ (وَالْمُسَاوِيْ لَهُ) فَالْأَوَّلُ كَمَا اسْتَدَلَّ الْحَكِيْمُ عَلٰى النَّقِيْضِ وَالْأَخَصِّ) مِنَ النَّقِيْضِ (وَالْمُسَاوِيْ لَهُ) فَالْأَوَّلُ كَمَا اسْتَدَلَّ الْحَكِيْمُ عَلٰى

النَّقِيْضِ وَالْأَخَصِّ) مِنَ النَّقِيْضِ (وَالْمُسَاوِيْ لَهُ) فَالْأَوَّلُ كَمَا اسْتَدَلَّ الْحَكِيْمُ عَلٰى اَنَّ الْعَالَمَ قَدِيْمٌ وَاسْتَدَلَّ الْمُتَكَلِّمُ مُعَارِضًا عَلٰى اَنَّهُ لَيْسَ بِقَدِيْمٍ وَالثَّانِيْ كَمَا اسْتَدَلَّ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلٰى اَنَّ التَّرْتِيْبَ فِي الْوُضُوْءِ فَرْضٌ وَاسْتَدَلَّ الْحَنَفِيُّ مُعَارِضًا عَلٰى اَنَّهُ سُنَّةٌ وَالثَّالِثُ كَمَا اسْتَدَلَّ الْحَكِيْمُ عَلٰى اَنَّ الْجِسْمَ مُرَكَّبٌ مِنَ الْهُيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ وَاسْتَدَلَّ الْمُتَكَلِّمُ مُعَارِضًا عَلٰى اَنَّهُ مُرَكَّبٌ مِنَ الْاَجْزَاءِ الَّتِيْ لَا تَتَجَزّٰى

ترجمہ مع توضیحات: (یہ) تبصرہ (ہے) (جو سابقہ قواعد یاد کرنے والے میں بصیرت پیدا کرتا ہے) (دلیل کا) وہ مدلول جو اس کے مفہوم میں یعنی معارضہ (کے مفہوم میں) معتبر ہے اس کے خلاف سے مراد وہ چیز ہے جو (مدلول کی) نقیض اور (مدلول کی) نقیض سے اخص اور اس کے (یعنی مدلول کی نقیض کے) مساوی کو شامل ہے۔ پس پہلی (قسم یعنی جو مدلول کی نقیض ہو اس کی مثال ایسے ہے) جیسے حکیم نے (یعنی فلسفی نے) اس بات پر استدلال کیا ہو کہ جہان قدیم ہے اور مُتکلم نے (یعنی علمِ کلام کے عالم نے) معارضہ کرتے ہوئے اس بات پر استدلال کیا ہو کہ وہ (یعنی جہان) قدیم نہیں ہے۔ اور دوسری (قسم یعنی جو مدلول کی نقیض سے اخص ہو اس کی مثال ایسے ہے) جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے اس بات پر استدلال کیا ہو کہ وضو میں ترتیب فرض ہے اور حنفی نے مُعارضہ کرتے ہوئے اس بات پر استدلال کیا ہو کہ وہ سُنت ہے۔ اور تیسری (قسم یعنی جو مدلول کی نقیض کے مساوی ہو اس کی مثال ایسے ہے) جیسے حکیم (فلسفی) نے اس بات پر استدلال کیا ہو کہ جسم ہیولیٰ اور صورت (جسمیہ) سے مُرکب ہے

(بقیہ حاشیہ) کی گئی ہو'' کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی بداہت محتاج دلیل ہے۔ پس مفہوم کے اعتبار سے دونوں ترجمے ایک دوسرے کے متضاد ہیں اور معاصر مذکور کے ترجمہ سے عبارت کے الفاظ بھی موافقت نہیں کرتے لہٰذا یہ ترجمہ درست نہیں ہے۔

تنبیہ نمبر ۷۔ معاصر مذکور نے صفحہ ۲۲۸ پر شرح کی عبارت وَاِنْ تَاَمَّلْتَ فِيْمَا ذَكَرْنَا مِنْ تَفْصِيْلِ الْاَقْسَامِ الْخَمْسَةِ يَظْهَرُ لَكَ وَجْهُ جَوَازِهَا کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے (شارح کہنا چاہتے ہیں کہ اس تقریر سے عدمِ جواز والوں کا نظریہ ثابت ہوتا ہے مگر ان ہی وجوہات سے جواز کا پہلو بھی نکل سکتا ہے۔) میں کہتا ہوں کہ ان وجوہات سے جو شارح علامہ نے عدمِ جواز والوں کے نظریہ کی دلیل میں پیش کی ہیں کوئی ایک وجہ بھی ایسی نہیں جس سے جواز کا پہلو نکل سکتا ہو كَمَا لَا يَخْفٰى عَلٰى فَهِيْمٍ۔ لہٰذا شارح علامہ نے جس تفصیل کا یہاں ذکر فرمایا ہے اس سے مراد وہ ہے جو شارح کی عبارت ''اَيْ عَلَى الْحُكْمِ الَّذِيْ'' سے فَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ الْخَمْسَةُ تک ہے نہ کہ عدمِ جواز کے یہ وجوہ۔

اور متکلم (علم کلام جاننے والے) نے معارضہ کرتے ہوئے اس بات پر استدلال کیا ہو کہ وہ (یعنی جسم) ایسے اجزاء سے مرکب ہے جو (بالآخر) تقسیم نہیں ہوتے۔

شرح: مُعارضہ میں مدِمُقابِل کے مطلوب کے خلاف دلیل قائم کرنے سے کیا مراد ہے؟

اس عبارت میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ مُعارضہ کی تعریف میں یہ جو کہا گیا ہے کہ مُعارضہ اس مطلوب کے خلاف پر دلیل قائم کرنے کو کہتے ہیں جس مطلوب پر مدمقابل نے دلیل قائم کی ہے تو اس سے کیا مراد ہے؟۔ یعنی مُعارض کیسی دلیل قائم کرے کہ وہ مدمقابل کے مطلوب کے خلاف ہو۔ پس فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بتایا کہ یہ دلیل تین طرح کی ہوسکتی ہے۔ (۱) معارض کی دلیل کا مدلول اس کے مدمقابل کی دلیل کے مدلول کی نقیض ہو (۲) مُعارض کی دلیل کا مدلول اس کے مدمقابل کی دلیل کے مدلول کی نقیض سے اخص ہو (۳) معارض کی دلیل کا مدلول اس کے مدمقابل کی دلیل کے مدلول کی نقیض کے مُساوی ہو۔ پہلے کی مثال یہ ہے کہ فلسفی جہان کے قدیم ہونے پر استدلال کرے اور علمِ کلام کا عالم اس پر مُعارضہ وارد کرتے ہوئے جہان کے قدیم نہ ہونے یعنی جہان کے حادث ہونے پر استدلال کرے تو علم کلام کے عالم کے استدلال کا مدلول فلسفی کے استدلال کے مدلول کی نقیض ہوگی۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ جب فلسفی دعوٰی کرے کہ جہان قدیم ہے۔ اور اس دعوٰی پر یوں استدلال کرے کہ جہاں اثر کرنے والے سے بے پرواہ ہے (یعنی خود بخود قائم و باقی ہے) اور ہر وہ چیز جو اثر کرنے والے سے بے پرواہ ہو (یعنی خود بخود قائم و باقی ہو) تو وہ قدیم ہوتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ جہان قدیم ہے اور علم کلام کا عالم جس کا عقیدہ حدوثِ عالم کا ہے وہ فلسفی کی دلیل پر معارضہ وارد کرتے ہوئے یوں استدلال کرے کہ جہان متغیر ہے اور ہر وہ چیز جو متغیر ہو وہ حادث ہوتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ جہان حادث ہے تو فلسفی کے استدلال کا مدلول قدمِ عالم ہے اور علمِ کلام کے عالم کے استدلال کا مدلول حدوثِ عالم ہے اور قدمِ عالم، حدوثِ عالم کی نقیض ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس استدلال میں معارض کی دلیل کا مدلول اس کے مدمقابل کی دلیل کے مدلول کی نقیض ہے۔ ثانی کی مثال یہ ہے کہ شافعی وضو میں

ترتیب کے فرض ہونے پر استدلال کرے اور حنفی اس پر معارضہ وارد کرتے ہوئے وضو میں ترتیب کے سنت ہونے پر استدلال کرے تو حنفی کے استدلال کا مدلول شافعی کے استدلال کے مدلول کی نقیض سے اخص ہوگی۔ کیونکہ سنت ہونا فرض نہ ہونے سے اخص ہے اس لئے کہ فرض نہ ہونا عام ہے خواہ وہ سنت ہو یا واجب ہو یا مستحب ہو۔

اس استدلال کی توضیح عربی حاشیہ میں مفصل درج ہے نیز کتب اصول فقہ وغیرہ میں تفصیلاً مذکور ہے۔ ثالث کی مثال یہ ہے کہ فلسفی جسم کے ھیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونے پر استدلال کرے اور علمِ کلام (علمِ عقائد) کا عالم اس پر معارضہ کرتے ہوئے جسم کے اَجزاء لا تتجزّیٰ سے مرکب ہونے پر استدلال کرے تو علمِ کلام کے عالم کے استدلال کا مدلول فلسفی کے استدلال کے مدلول کی نقیض کے مُساوی ہوگی۔ اس استدلال کی توضیح فلسفہ کی کتابوں میں مُلاحظہ فرمائیں۔ محشی نے شارح علامہ کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ مثال اس معارضہ کی نہیں جس میں معارض کی دلیل کا مدلول اس کے مدمقابل کی دلیل کے مدلول کی نقیض کے مُساوی ہو۔ کیونکہ جسم کا ھیولیٰ اور صورت سے مرکب نہ ہونا (جو کہ فلسفی کے استدلال کے مدلول کی نقیض ہے) عام ہے جسم کے اَجزاء لاتتجزّیٰ سے مرکب ہونے سے۔ اس لئے کہ جسم کا ھُیُولیٰ اور صورت سے مرکب نہ ہونا عام ہے اس سے کہ جسم مرکب ہی نہ ہو بلکہ بسیط ہو یا اجزاء مقناطیسیہ سے مرکب ہو یا اجزاء لا تتجزی سے مرکب ہو اور یہ سب اس کے فردِ خاص ہیں۔ لہٰذا یہ قسم ثانی کی مثال ہوگی یعنی اس معارضہ کی مثال ہوگی جس میں معارض کی دلیل کا مدلول اس کے مدمقابل کی دلیل کے مدلول کی نقیض سے اخص ہو۔

میں (فقیر عطا محمد نقشبندی) کہتا ہوں کہ وہ معارضہ جس میں معارض کی دلیل کا مدلول اس کے مدمقابل کی دلیل کے مدلول کی نقیض کے مُساوی ہو اس کی مثال یہ ہے کہ دیوبندی (معلل) حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حقیقت کے بشر ہونے پر استدلال کرے اور بریلوی اس پر معارضہ وارد کرتے ہوئے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سایہ نہ ہونے پر استدلال کرے کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سایہ نہ ہونا آپ کی حقیقت کے بشر ہونے کی نقیض (آپکی حقیقت بشر نہیں ہے) کے مُساوی ہے۔ کَمَا لَا یَخْفٰی عَلٰی فَہِیمٍ ؕ

آٹھویں بحث مُناقضہ علیٰ سبیل المُعارضہ اور مُناقضہ علیٰ سبیل النَّقض وغیرہ کے احکام میں

(البحث الثامن قد تنقض المقدمة) المعينة من الدليل بان يستدل على فسادها (او تعارض) بان يستدل على خلافها وكل واحد من ذلك النقض والمعارضة (بعد اقامة المعلل الدليل عليها) اى على تلك المقدمة (ويسمى) المذكور الذى هو بالنسبة الى تلك المقدمة نقض او معارضة (مناقضة على سبيل المعارضة او على سبيل النقض) نشر على خلاف ترتيب اللف اخذا من الاقرب (وذلك) اى تسميته مناقضة (لوجود معنى المنع فيه بالنسبة الى الدليل الذى هى) اى تلك المقدمة (مقدمته) وفيه ان المنع على ما سبق طلب الدليل ولا طلب ههنا بل مقصود السائل افساد الدليل او اثبات خلاف المقدمة فالاولى ان يقال تسميته مناقضة لمشاركته لها فى كون كل واحد منهما كلاما على المقدمة (وقيل قبلها) اى قبل اقامة الدليل عليها (ايضا للعلم بلزوم الفساد على اى حال) اى فساد الدليل الذى يستلزم صحة المقدمة على كل حال سواء اقيم دليل اولم يقم اما اذا اقيم فظاهر واما اذا لم يقم فلانه اذا كانت المقدمة نظرية فلابد من ان يكون للمعلل عليها دليل فنقض المقدمة يرجع الى ان الدليل عليها لو كان صحيحا يلزم منه محال لانه يلزم من صحته صحة تلك المقدمة مع انها باطلة ولهذا صرحوا بان السند اذا كانت مادته موجودة بمعنى ان ما صدق عليه نقيض المقدمة الممنوعة يكون موجودا متحققا فى نفس الامر يرجع المنع الى النقض الاجمالى لانه على ذلك التقدير يظهر فساد المقدمة الممنوعة التى هى جزء من الدليل وفساد الجزء مستلزم لفساد الكل (وانت تعلم انه) اى الشان (لايلايم تقريره) اى ذلك المذكور من المناقضة على سبيل المعارضة او على سبيل النقض (بصورة المنع) بان يقال لانسلم تلك

الْمُقَدَّمَةَ لِأَنَّهٗ كَذَا وَ كَذَا لِتَحَقُّقِ مَادَّةِ السَّنَدِ حِيْنَئِذٍ اَیْ حِیْنَ اِذَا كَانَتِ الْمُقَدَّمَةُ مُتَخَلِّفَةً مِنْ مَدْلُوْلِهَا اَوْ مُعَارِضَةً دَلِيْلُهَا بِدَلِيْلٍ اٰخَرَ وَ كُلَّمَا تَحَقَّقَ مَادَّةُ السَّنَدِ يَرْجِعُ الْمَنْعُ اِلَى النَّقْضِ لِمَا مَرَّ (وَقَدْ وَقَعَ النَّقْضُ عَلَيْهَا) اَیْ عَلَى الْمُقَدَّمَةِ (بِانْضِمَامِهَا اِلٰى مُقَدَّمَةٍ) اُخْرٰى (حَقَّةٍ فِیْ نَفْسِهَا لِيَلْزَمَ مِنِ اجْتِمَاعِهِمَا الْمُحَالُ) وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةِ ضَرُوْرَةَ عَدَمِ اسْتِلْزَامِ الْمُقَدَّمَةِ الْحَقَّةِ مُحَالاً وَاِلَّا لَمْ تَكُنْ حَقَّةً فَلَوْ كَانَتْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةُ صَحِيْحَةً لَمَا لَزِمَ مِنِ اجْتِمَاعِهِمَا الْمُحَالُ.

ترجمہ مع توضیحات: آٹھویں بحث: کبھی (معلل کی) دلیل کے مُقدمہ مُعینہ پر نقض وارد کیا جاتا ہے۔ بایں طور کہ (سائل) اس (مُقدمہ مُعینہ) کے فساد پر (تخلف یا لزوم محال کی خرابی ظاہر کرکے) استدلال کرتا ہے۔ یا (اس کی دلیل کے مقدمہ معینہ پر) مُعارضہ وارد کیا جاتا ہے۔ بایں طور کہ (سائل) اس (مُقدمہ مُعینہ) کے (مدلول کے) برخلاف استدلال کرتا ہے۔ اور اس نقض ومُعارضہ میں سے ہر ایک معلل کے اس پر یعنی اس مقدمہ پر دلیل قائم کرنے کے بعد (وارد کیا جاتا ہے۔) اور (یہ) مذکور (نقض اور معارضہ) جو کہ اس مقدمہ کی طرف نسبت کرنے سے نقض یا معارضہ ہے اس کا نام مُناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ یا (مُناقضہ) علیٰ سبیل النقض رکھا جاتا ہے۔ (یہ کلام کو) لپیٹنے کی ترتیب کے برخلاف پھیلانا ہے زیادہ قریبی کو لیتے ہوئے (یعنی مُصنف علیہ الرحمۃ نے عبارت کی ابتداء میں فرمایا قَدْ تُنْقَضُ الْمُقَدَّمَةُ اَوْ تُعَارَضُ . یعنی پہلے نقض کا ذکر فرمایا پھر معارضے کا تو چاہیے یہ تھا کہ ان کا نام ذکر کرتے وقت بھی پہلے نقض کا نام ذکر کرتے پھر معارضے کا نام تا کہ نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ ہوتا۔ یعنی جس ترتیب سے عبارت کی ابتداء کی گئی اسی ترتیب پر نام ذکر کئے جاتے۔ لیکن نام ذکر کرتے وقت ترتیب کو بدل دیا کہ پہلے معارضہ کے نام (مُناقضہ عَلٰی سَبِیْلِ الْمُعَارَضَہ) کو ذکر کیا اور پھر نقض کے نام (مُناقضہ عَلٰی سَبِیْلِ النَّقْض) کو ذکر کیا اس کو نشر علیٰ خلاف ترتیب اللف کہتے ہیں۔ ایسا اس لئے کیا کہ عبارت کی ابتداء میں چونکہ معارضے کا ذکر نقض کے بعد ہے اس لئے معارضہ بعد والی عبارت کے زیادہ قریب ہے تو مُصنف علیہ الرحمۃ نے زیادہ قریبی کو لیتے ہوئے مُعارضہ کا نام پہلے ذکر کیا کیونکہ زیادہ قریبی زیادہ حق دار ہوتا ہے۔) اور اس (طرح کے نقض اور معارضہ) کا نام مناقضہ رکھنا اس وجہ سے ہے کہ (مناقضہ منع کو کہتے ہیں اور) اس (نقض ومُعارضہ) میں اسی دلیل کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے منع کا معنیٰ پایا جاتا ہے جس

ہے ایک) مقدمہ یہ مقدمہ (ممنوعہ) ہے۔ اور اس (وجہ تسمیہ) میں یہ (اعتراض) ہے کہ منع اس تفصیل) کے مُطابق جو (اس سے پہلے) گزری ہے دلیل طلب کرنا ہے اور یہاں طلب نہیں ہے بلکہ سائل کا مقصود (نقض کی صورت میں مُعلل کی) دلیل کو فاسد کرنا ہے یا (مُعارضہ کی صورت میں) مقدمہ (ممنوعہ) کے خلاف کو ثابت کرنا ہے۔ لہٰذا بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس (طرح کے نقض اور مُعارضہ) کا نام مناقضہ رکھنا اس وجہ سے ہے کہ یہ (نقض اور معارضہ) اس امر میں مناقضہ کے شریک ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مقدمہ پر کلام ہے۔ اور کہا گیا کہ اس سے پہلے یعنی (معلل کے) اس (مقدمہ معینہ) پر دلیل قائم کرنے سے پہلے بھی (نقض اور مُعارضہ وارد کرنا جائز ہے) لزومِ فساد کے معلوم ہونے کی وجہ سے (معلل کی دلیل) جس حالت پر (بھی) ہو۔ یعنی اس دلیل کا فساد جو مقدمہ کے صحیح ہونے کو لازم پکڑتی ہے ہر حال میں (معلوم ہے) برابر ہے کہ (اس مقدمہ پر) دلیل قائم کی گئی ہو یا نہ قائم کی گئی ہو۔ بہر حال جب قائم کی گئی ہو تو (لزومِ فساد کا معلوم ہونا) ظاہر ہے۔ (کیونکہ اگر سائل کو اس میں فساد معلوم نہ ہوتا تو اس پر نقض یا معارضہ وارد کرنے کی جرأت ہی نہ کرتا۔) اور بہر حال جب (اس مقدمہ پر دلیل) نہ قائم کی گئی ہو تو (اس کی دلیل میں فساد کا معلوم ہونا) اس لئے (ہے) کہ جب مقدمہ نظری ہے (یعنی اس کا صحیح ہونا نظر و فکر پر موقوف ہے) تو ضروری ہے کہ مُعلل کیلئے اس پر کوئی دلیل ہو۔ پس مقدمہ پر نقض وارد کرنا اس بات کی طرف لوٹے گا کہ وہ دلیل جو (معلل کی نیت میں) اس (مقدمہ) پر ہے۔ اگر وہ (دلیل منوی) صحیح ہو تو اس سے مُحال لازم آئے گا کیونکہ اس (دلیل) کے صحیح ہونے سے اس مقدمہ (منقوضہ) کا صحیح ہونا لازم آتا ہے باوجودیکہ وہ باطل ہے۔ اور اسی وجہ سے (یعنی اس وجہ سے کہ مقدمہ مذکورہ پر بعض کے نزدیک نقض وارد کرنا اس پر مُعلل کے دلیل قائم کرنے کے بعد بھی جائز ہے اور معلل کے دلیل قائم کرنے سے پہلے بھی۔) ان (بعض) علماء مُناظرہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ سند کا مادہ جب موجود ہو اس معنیٰ کے ساتھ کہ جب تک اس پر مقدمہ ممنوعہ کی نقیض صادق آئے تو وہ نفس الامر میں موجود و متحقق ہو تو (ایسی صورت میں سند پر وارد ہونے والی) منع نقض اجمالی کی طرف لوٹے گی۔ کیونکہ اس تقدیر پر اس مقدمہ ممنوعہ کا فساد ظاہر ہوتا ہے جو کہ دلیل کا جزء ہے اور جزء کا فساد کل کے فساد کو مستلزم ہے۔ (لہٰذا اس مقدمہ ممنوعہ کا فساد دلیل کے فساد کو مستلزم ہوگا اور دلیل کے فاسد ہونے کی صورت میں نقض اجمالی ہی وارد ہوتی ہے لہٰذا وہ مقدمہ ممنوعہ جس کا

فساد ظاہر ہو اس پر وارد ہونے والی منع نقض اجمالی کی طرف لوٹے گی۔) اور تو جانتا ہے کہ شان یہ ہے کہ اس مذکورہ مُناقضہ عَلٰی سَبِیلِ المُعَارَضہ اور مُناقضہ عَلٰی سَبِیلِ النَّقضِ کی تقریر منع کی صورت میں مُناسب نہیں بایں طور کہ کہا جائے کہ ہم اس مقدمہ کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وہ اس طرح اور اس طرح ہے (منع کی صورت میں اس کی تقریر) اس لئے (مناسب نہیں) کہ اس وقت سند کا مادہ محقق ہوتا ہے۔ یعنی اس وقت جبکہ مقدمہ اپنے مدلول سے متخلف ہو (یعنی مقدمہ کا اپنے مدلول سے تخلف لازم آتا ہو۔) یا مقدمہ کی دلیل دوسری دلیل کے ساتھ مُعارض ہو۔ اور جب مادہءِ سند محقق ہو تو منع نقض کی طرف لوٹتی ہے اس (دلیل) کی وجہ سے جو (تھوڑا پہلے) گزری ہے۔ اور کبھی اس پر یعنی مقدمہ پر نقض اس وجہ سے واقع ہوتا ہے کہ اس کو ایسے دوسرے مقدمہ کے ساتھ ملایا جاتا ہے جو فی نفسہ حق ہوتا ہے تاکہ ان دونوں کے جمع ہونے سے مُحال لازم آئے۔ اور اس (اجتماع) سے اس (پہلے) مقدمہ کا فساد ظاہر ہو جاتا ہے کیونکہ حق (اور صحیح) مقدمہ محال کو مستلزم نہیں ہوتا ورنہ وہ حق نہ ہوتا۔ (یعنی اگر حق مقدمہ محال کو مُستلزم ہوتا تو اس کو حق مقدمہ نہ کہتے) پس اگر وہ مقدمہ (جس کا فساد ظاہر ہو گیا فاسد نہ ہوتا بلکہ) صحیح ہوتا تو ان دونوں کے جمع ہونے سے محال لازم نہ آتا (معلوم ہوا کہ وہ مقدمہ صحیح نہیں ہے۔)

شرح: آٹھویں بحث کی غرض

اس سے پہلے متعدد جگہ یہ بتایا گیا ہے کہ مدعی نے جب اپنے دعوی پر دلیل دی ہو تو اس کی دلیل کے کسی مُقدمہ مُعینہ پر منع وارد کی جا سکتی ہے مگر [1] صراحۃً یہ نہیں بتایا گیا کہ اگر مدعی نے اپنی اس دلیل کے کسی مقدمہ معینہ پر دلیل بھی دے دی تو آیا اب بھی اس مقدمہ پر منع وارد کی جائے گی یا نقض و مُعارضہ وارد کئے جائیں گے۔ تو اس بحث میں یہ بتایا جا رہا ہے کہ مدعی جب اپنی دلیل کے کسی مُقدمہ مُعینہ پر دلیل قائم کر دے تو اب سائل کو اس پر منع وارد کرنے کا حق نہیں رہتا بلکہ اب اس پر نقض یا مُعارضہ وارد کرے گا کہ اگر مُعلل کی دلیل نقض کے قابل ہو بایں طور کہ اس میں تخلف یا لزوم محال کی خرابی ہو تو اس پر نقض وارد کرے۔ اور اگر نقض کے قابل نہ ہو یعنی اس میں

(۱) خیال رہے کہ ماقبل میں ایک جگہ مناقضہ علی سبیل المعارضہ کا ذکر آیا ہے لیکن ایک مسئلہ کے ضمن میں لہٰذا یہ ذکر صراحۃً نہیں کہلائے گا۔ فافہم ۱۲ منہ دو

اور لزوم محال کی خرابی نہ ہو تو اس پر معارضہ وارد کرے۔ اس نقض کو مناقضہ علی سبیل النقض کہتے ہیں اور اس معارضہ کو مناقضہ علی سبیل المعارضہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

مُناقضہ علیٰ سبیل النّقض اور مُناقضہ علیٰ سبیل المُعارضہ کی وجہ تسمیہ

مُناقضہ علیٰ سبیل النقض اور مناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ کی وجہ تسمیہ کے مُتعلق جو کچھ فاضل ماتن اور شارح علامہ نے لکھا ہے اس کا حاصل اور مزید توضیح یہ ہے کہ ان میں سے پہلی قسم کو نقض اور دوسری قسم کو مُعارضہ کہنے کی وجہ تو یہ ہے کہ پہلی قسم میں یہ ظاہر کر کے کہ دلیل کا فلاں مقدمہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا اپنے مدلول سے تخلف لازم آرہا ہے اس مقدمہ پر نقض وارد کیا جاتا ہے۔ اور دوسری قسم میں اس مقدمہ کے برخلاف دلیل قائم کر کے اس پر معارضہ وارد کیا جاتا ہے تو اس مقدمہ کی جانب منسوب ہونے کی وجہ سے ان کو نقض اور معارضہ کہا گیا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک قسم کو مناقضہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ مناقضہ منع کو کہتے ہیں اور ان میں چونکہ منع کا معنیٰ پایا جاتا ہے کیونکہ جس مقدمہ پر یہ وارد ہوتے ہیں وہ اس دلیل کا مقدمہ ہوتا ہے جس پر منع وارد کیا جاسکتا ہے تو اس دلیل کی جانب منسوب ہونے کی وجہ سے ان میں بھی منع کا معنیٰ پایا جاتا ہے اسی وجہ سے ان کو مناقضہ کہا گیا ہے۔ اور ان میں چونکہ سوال کی تقریر نقض اور معارضہ کے طریقہ سے کی جاتی ہے اس لئے ان کو علیٰ سبیل النقض اور علیٰ سبیل المعارضہ کہا گیا ہے۔ آخر میں یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ کا معنیٰ ہے منع وارد کرنا معارضہ کے طریقے پر۔ اور مناقضہ علیٰ سبیل النقض کا معنیٰ ہے منع وارد کرنا نقض کے طریقے پر۔ یہاں منع وارد کرنا سے اس کا لغوی معنیٰ (مدمقابل کی دلیل پر سوال وارد کرنا) مراد ہے اصطلاحی منع مراد نہیں ہے۔

وجہ تسمیہ پر اعتراض اور اُس کی اِصلاح

فاضل ماتن نے اس قسم کے نقض اور مُعارضہ کو مناقضہ کہنے کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ مناقضہ منع کا دوسرا نام ہے اور اس قسم کے نقض اور معارضہ میں منع کا معنیٰ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ جس مقدمہ پر وارد ہوتے ہیں وہ اس دلیل کا مقدمہ ہوتا ہے جس پر منع وارد کیا جاسکتا ہے تو اس دلیل کی جانب منسوب ہونے کی وجہ سے ان میں بھی منع کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ پس جب ان میں منع کا معنیٰ

پایا جاتا ہے اور مناقضہ منع کا مترادف لفظ ہے تو اسی وجہ سے ان پر مُناقضہ کا اطلاق کیا گیا ہے (یعنی ان پر مُناقضہ کا لفظ بولا گیا ہے۔) شارح علامہ نے اپنے قول وفیہ اَنَّ السمنع سے اس وجہ تسمیہ پر اعتراض کیا ہے پھر اپنے قول فَالْاَوْلٰی سے فاضل ماتن کی عبارت کی اصلاح کی ہے۔ اعتراض اور اصلاح کا حاصل یہ ہے کہ اس وجہ تسمیہ میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ منع اپنی گزشتہ تعریف کے مطابق دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں اور یہاں تو طلب دلیل نہیں ہے بلکہ سائل کا مقصود نقض کی صورت میں معلل کی دلیل کو فاسد ثابت کرنا ہوتا ہے اور معارضہ کی صورت میں معلل کی دلیل کے مقدمہ کا خلاف ثابت کرنا ہوتا ہے لہٰذا بہتر یہ ہے کہ اس وجہ تسمیہ کے بارے میں یوں کہا جائے کہ اس قسم کے نقض اور معارضہ کا نام مُناقضہ رکھنا اس لئے ہے کہ یہ دونوں اس بات میں مناقضہ (یعنی منع) کے شریک ہیں کہ جس طرح مناقضہ میں مقدمہ پر کلام کیا جاتا ہے اسی طرح ان دونوں میں بھی مقدمہ پر کلام کیا جاتا ہے۔

حمیدیہ عربی حاشیہ رشیدیہ نے علامہ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ شارح علامہ نے اپنی اصلاح کردہ عبارت کو اولیٰ (بہتر) کہا ہے درست نہیں کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کی عبارت کو حذفِ مضاف کی تاویل کے ساتھ شارح علامہ کی اصلاح پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ بایں طور کہ مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت میں الیٰ جارہ کے بعد اور لفظ دلیل سے پہلے مضاف محذوف مانا جائے اور عبارت اس طرح ہو وَذَالِکَ لِوُجُوْدِ مَعْنَی الْمَنْعِ فِیْهِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مُقَدَّمَةِ الدَّلِیْلِ الَّذِیْ هِیَ مُقَدَّمَتُه. (یعنی اور اس قسم کے نقض اور معارضہ کا نام مناقضہ رکھنا اس وجہ سے ہے کہ اس قسم کے نقض اور معارضہ میں منع کا معنیٰ پایا جاتا ہے اس دلیل کے مقدمہ کی طرف منسوب ہونے کے سبب جس کا (ایک) مقدمہ یہ (اعتراض شدہ) مقدمہ ہے۔)

مُناقضہ علیٰ سَبِیْلِ النَّقْضِ اور مُناقضہ علیٰ سَبِیْلِ الْمُعَارَضَہ کب وارد کرنا جائز ہے؟

اس پر تمام علماءِ مُناظرہ کا اتفاق ہے کہ جب مُعلل نے اپنی دلیل کے مُقدمہ مُعینہ پر دلیل قائم کی ہو تو مُعلِّل کی دلیل قائم کرنے کے بعد اس مقدمہ پر نقض اور معارضہ وارد کرنا جائز ہے اور اسی کو مناقضہ علیٰ سبیل النقض اور مناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ کہتے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ اس مقدمہ پر معلل کے دلیل قائم کرنے سے پہلے بھی اس پر نقض اور معارضہ وارد کرنا جائز ہے یا نہیں؟

بعض علماءِ مُناظرہ نے اس کو جائز کہا ہے اور انہوں نے جواز کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ جب سائل کی نظر میں مُعلل کی دلیل کا وہ مقدمہ جس پر وہ سوال کرنا چاہتا ہے باطل ہے تو معلل کی اس دلیل کا لزومِ فساد سائل کو بہر حال معلوم ہے خواہ معلل نے اس پر دلیل قائم کی ہو یا نہ۔ دلیل قائم کرنے کی صورت میں لزومِ فساد کا معلوم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ اگر سائل کو معلل کی دلیل کا فساد کو لازم ہونا معلوم نہ ہوتا تو وہ اس کے مقدمہ پر نقض یا مُعارضہ وارد کرنے کی جرأت ہی نہ کرتا۔ پس جب وہ اس کے مقدمہ پر نقض یا مُعارضہ وارد کرنے پر آمادہ ہے تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس کو مُعلل کی اس دلیل کا لزومِ فساد معلوم ہے۔ اور لیکن جب مُعلل نے اپنی دلیل کے اس مقدمہ معینہ پر دلیل قائم نہ کی ہو تو اس وقت سائل کو اس کی دلیل کا لزومِ فساد اس لئے معلوم ہے کہ جب یہ مقدمہ نظری ہے تو ضروری ہے کہ معلل کے پاس اس پر کوئی دلیل موجود ہو۔ پس ایسی صورت میں یہ نقض اور معارضہ درحقیقت اسی دلیل کی طرف لوٹیں گے جو معلل کی نیت میں ہے اور مقدمہ مذکورہ پر نقض وارد کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دلیل جو مُتکلم کی نیت میں ہے اگر صحیح ہو تو اس سے محال لازم آئے گا۔ کیونکہ اگر اس دلیل کو صحیح مانا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ وہ مقدمہ جس پر سائل نے نقض وارد کیا ہے وہ صحیح ہو کیونکہ یہ دلیل اسی مقدمہ کی صحت پر ہے جب یہ دلیل صحیح ہے تو وہ مقدمہ بھی صحیح ہوگا حالانکہ وہ باطل ہے۔ چونکہ باطل کا صحیح ہونا محال ہے اور اس دلیل کو صحیح ماننے سے باطل (مقدمہ) کا صحیح ماننا لازم آتا ہے اور جس دلیل سے مُحال لازم آئے وہ منقوض ہوتی ہے لہٰذا یہ دلیل بھی منقوض ہے۔ یہ تو نقض کی تفصیل ہوئی اور مقدمہ مذکورہ پر معارضہ وارد کرنا یعنی اس کے برخلاف دلیل قائم کرنا بھی دراصل اسی دلیل کے اعتبار سے ہے جو متکلم کی نیت میں ہے۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ یہ نقض اور معارضہ بظاہر تو مقدمہ معینہ پر وارد کئے جاتے ہیں لیکن درحقیقت یہ اس مقدمہ معینہ پر قائم کردہ یا نیت کردہ دلیل پر وارد ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کے وارد ہونے پر کوئی اشکال نہیں خواہ معلل نے اس مقدمہ پر دلیل قائم کی ہو یا نہ۔ بہر صورت ان کا وارد کرنا جائز ہے۔

جب سند کا مادہ موجود ہو تو منع کا حکم

شارح علامہ نے ولهٰذا فسر حولہ سے آنے والے متن تک جو کچھ لکھا ہے یہ دراصل مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا کلام ہے جو انہوں نے متن تحریر کرتے وقت حاشیہ میں بطور نوٹ تحریر کیا تھا اور اسی کو

دوسرے لفظوں میں منع کہتے ہیں۔ مصنف علیہ الرحمۃ کے اس کلام کا حاصل مطلب یہ ہے
چونکہ معلل کی دلیل کے مقدمہ معینہ پر نقض وارد کرنا بہر حال جائز ہے خواہ مُعلل نے اس پر دلیل
قائم کی ہو یا نہ۔ تو اسی مُطلق جواز کی وجہ سے علماءِ مُناظرہ نے تصریح کی کہ جب سند کا مادہ موجود
اس معنی کے ساتھ کہ جب اس پر مقدمہ ممنوعہ کی نقیض صادق آئے تو وہ نفس الامر میں موجود ہو
ہو تو ایسی صورت میں سند پر وارد والی منع نقض اجمالی کی طرف لوٹے گی۔ کیونکہ اس صورت میں
مقدمہ ممنوعہ کا فساد ظاہر ہوتا ہے اور مقدمہ ممنوعہ دلیل کا جزء ہے تو جب دلیل کے ایک جزء کا فساد
ظاہر ہو گیا تو تمام دلیل فاسد ہوگئی۔ کیونکہ جزء کا فساد کُل کے فساد کو لازم پکڑتا ہے اور فاسد دلیل
پر منع وارد نہیں ہوتی بلکہ نقض اجمالی وارد ہوتی ہے لہٰذا یہ منع نقض اجمالی کی طرف لوٹے گی۔ خلاصہ
یہ کہ مقدمہ ممنوعہ میں فساد کے ظاہر ہونے کی صورت میں ان عُلماءِ مُناظرہ نے منع کو مطلقاً نقض
اجمالی کی طرف لوٹایا اور اس میں مقدمہ ممنوعہ پر معلل کے دلیل قائم کرنے یا نہ کرنے کی کوئی قید
نہیں لگائی۔ تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ جب سائل کو معلل کی دلیل کے کسی مقدمہ کا فساد معلوم
ہو تو وہ بہر صورت اس پر نقض وارد کر سکتا ہے خواہ معلل نے اس مقدمہ پر دلیل قائم کی ہو یا نہ۔
جب سند کا مادہ موجود ہو تو منع کے نقض کی طرف لوٹنے کی ایک مثال یہ ہے کہ معلل دعویٰ کرے
کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے اور بطورِ دلیل کہے کیونکہ حدیث پاک میں ہے لَاصَلٰوۃَ
اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ ترجمہ: نہیں نماز مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ۔

دیکھئے! اس حدیث میں سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کی نفی کی گئی ہے تو اس سے صاف معلوم ہوا
کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔ منطقی طریقہ سے اس حدیث سے استدلال یوں ہے۔
(صُغرٰی) اس حدیث میں نماز کی نفی کی گئی ہے (کُبرٰی) ہر وہ حدیث جس میں نماز کی نفی کی گئی
ہو اس میں حقیقۃً نماز کی نفی مراد ہوتی ہے (نتیجہ) اس حدیث میں حقیقۃً نماز کی نفی مراد ہے۔
پھر اتمامِ دلیل کیلئے اس نتیجہ کو صغرٰی بنا کر یوں استدلال کیا جائے گا۔ (صغرٰی) اس حدیث میں
حقیقۃً نماز کی نفی مراد ہے (کُبرٰی) ہر وہ حدیث جس میں حقیقۃً نماز کی نفی مراد ہو وہ فرضیت
پر دلالت کرتی ہے (نتیجہ) یہ حدیث فرضیت پر دلالت کرتی ہے۔

پس اگر سائل مُعلل کی اس دلیل پر منع وارد کرے تو منع کی تقریر یوں ہوگی کہ اس حدیث
سے استدلال ممنوع ہے یہ کیوں جائز نہیں کہ اس حدیث میں نفیِ کمال مراد ہو اور اس حدیث کا

مفہوم یہ ہو کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کامل نہیں۔ تو اس صورت میں یہ حدیث سورۂ فاتحہ کے وجوب پر دلالت کرے گی نہ کہ فرضیت پر۔ اس کی نظیر وہ حدیث ہے جس میں فرمایا گیا لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ ط ترجمہ: نہیں نماز مگر دل کے حاضر ہونے کے ساتھ۔ تو جس طرح اس حدیث میں نماز کی نفی سے بالاتفاق نفیِ کمال مراد ہے اسی طرح اوپر والی حدیث میں بھی نماز کی نفی سے نفیِ کمال مراد ہو سکتی ہے لہٰذا معلل کا اس حدیث سے استدلال کرنا ممنوع ہے۔

غور کیجئے! اس منع میں سند کا مادہ ہے (یہ کیوں جائز نہیں کہ اس حدیث میں نفی کمال مراد ہو) اور مقدمہ ممنوعہ ہے (ہر وہ حدیث جس میں نماز کی نفی کی گئی ہو اس میں حقیقۃً نماز کی نفی مراد ہوتی ہے) تو اس کی نقیض یہ ہوگی (وہ بعض حدیث جس میں نماز کی نفی کی گئی ہو اس میں حقیقۃً نماز کی نفی مراد نہیں ہوتی) پس جب تک یہ نقیض سند کے مادے پر صادق آتی ہو تو سند نفس الامر میں (یعنی حقیقۃً) موجود و متحقق ہوگی۔ لہٰذا یہ منع نقض اجمالی کی طرف لوٹے گی، نقض اجمالی کی طرف لوٹنے کی وجہ وہی ہے جو پہلے بیان ہو چکی یعنی یہ کہ اس صورت میں چونکہ مقدمہ ممنوعہ کا فساد ظاہر ہے اور مقدمہ ممنوعہ دلیل کا جزء ہے اور جزء کے فاسد ہونے سے کل فاسد ہو جاتا ہے لہٰذا مقدمہ ممنوعہ کے فاسد ہونے سے پوری دلیل فاسد ہوگئی۔ اور دلیل کے فاسد ہونے کی صورت میں نقض اجمالی ہی وارد ہوتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ منع نقض اجمالی کی طرف لوٹتی ہے۔

جب یہ منع نقض اجمالی کی طرف لوٹتی ہے تو مناسب یہ ہے کہ اس کی تقریر نقض کی صورت میں کی جائے جیسا کہ فاضل ماتن کی آنے والی عبارت میں بھی یہی بتایا گیا ہے۔ پس نقض کی صورت میں سائل کے اس اعتراض کی تقریر یوں ہوگی کہ یہ استدلال منقوض ہے کیونکہ اس سے تخلف لازم آ رہا ہے اس لئے کہ حدیث پاک لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ [5] میں نماز کی نفی کی گئی ہے مگر بالاتفاق اس سے حقیقۃً نماز کی نفی مراد نہیں ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ مقدمہ کہ (ہر وہ حدیث جس میں نماز کی نفی کی گئی ہو اس میں حقیقۃً نماز کی نفی مراد ہوتی ہے) فاسد ہے۔ تو اس مقدمہ کے فاسد ہونے کی وجہ سے پوری دلیل فاسد اور منقوض ہے۔

مُناقضہ علیٰ سبیل المُعارضہ اور مُناقضہ علیٰ سبیل النقض کی تقریرِ منع کی صُورت میں مُناسب نہیں

وَاَنۡتَ تَعۡلَمُ سے فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک ممکنہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ انہ کے بعد ای الشان ذکر کر شارح علیہ الرحمۃ نے یہ بتایا کہ انہ میں ہٗ ضمیر شان کی ہے جو کسی چیز کی طرف نہیں لوٹتی۔ جس ممکنہ اعتراض کا جواب فاضل ماتن علیہ الرحمۃ نے دیا ہے اور شارح علامہ نے تشریحی عبارات میں اس کی وضاحت کی ہے اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر معلل کی دلیل کے مقدمہ معینہ پر معلل کے دلیل قائم کرنے سے پہلے سائل اس پر نقض یا مُعارضہ وارد کرے تو غصب بلاضرورت لازم آئے گا۔ کیونکہ ابھی تک سائل منع وارد کرنے کی گنجائش رکھتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ اعتراض کی تقریر منع کی صورت میں کرے تاکہ غصب بلاضرورت لازم نہ آئے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ مُناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ ہو یا مناقضہ علیٰ سبیل النقض۔ اس کی تقریر منع کی صورت میں کرنا یعنی یوں کہنا کہ ہم اس مقدمہ کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وہ اس طرح اور اس طرح ہے مُناسب نہیں۔ کیونکہ جب مُعلل کی دلیل نقض یا مُعارضہ کے قابل ہو یعنی جب اس کے مقدمہ معینہ کا اپنے مدلول سے تخلف لازم آتا ہو یا اس کے مقدمہ معینہ کی دلیل (جو معلل کے پاس ہو) دوسری دلیل کے معارض ہو تو اس وقت سند کا مادہ مُتحقق ہوتا ہے۔ اور جب سند کا مادہ متحقق ہو تو منع نقض کی طرف لوٹتی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ پس جب منع نقض کی طرف لوٹتی ہے تو منع حقیقت میں منع ہی نہیں رہتی لہٰذا منع وارد کرنا سائل کیلئے مناسب نہیں ہوتا۔ اور جب منع وارد کرنا سائل کیلئے مناسب نہیں ہوتا تو مناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ یا مناقضہ علیٰ سبیل النقض وارد کرتے وقت اعتراض کی تقریر نقض یا معارضہ کی صورت میں کرنے سے غصب بلاضرورت بھی لازم نہیں آتا، لہٰذا اعتراض کی تقریر کو منع کی صورت میں ضروری کہنا بالکل بے جا ہے۔ میں (فقیر عطا محمد نقشبندی) کہتا ہوں کہ شارح علامہ نے جو یہ فرمایا ہے کہ جب سند کا مادہ متحقق ہو تو اس وقت منع نقض کی طرف لوٹتی ہے۔ لِمَا مَرَّ (اس دلیل کی وجہ سے جو ماقبل میں گزری ہے) یہ مناقضہ علیٰ سبیل النقض کی تقریر منع کی صورت میں مناسب نہ ہونے کی وجہ تو بن سکتی ہے رہا مناقضہ علیٰ سبیل

المعارضہ کی تقریر منع کی صورت میں مُناسب نہ ہونا تو اس کی وجہ شارح علامہ نے بیان نہیں فرمائی۔ ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ جب سند کا مادہ متحقق ہو اور مُعلل کی دلیل معارضہ کے قابل ہو تو اس وقت مناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ وارد کرنے کی صورت میں منع معارضہ کی طرف لوٹے گی لہٰذا اعتراض کی تقریر منع کی صورت میں کرنا مُناسب نہ ہوگا۔ فتدبّر

مُناقضہ علیٰ سبیلِ النَّقض اور مُناقضہ علیٰ سبیلِ المُعارضہ کی تقریر منع کی صورت میں مُناسب نہ ہونے کی مثال

کبھی ایک ہی دلیل نقض کے قابل بھی ہوتی ہے اور منع ومعارضہ کے قابل بھی۔ چنانچہ مُناقضہ علیٰ سبیل النقض کی تقریر منع کی صورت میں مُناسب نہ ہونے کی مثال یہ ہے کہ معلل نماز میں سورۃ فاتحہ کی فرضیت کا دعویٰ کرے اور دلیل کی تقریر اسی طرح کرے جو اسی بحث میں دو تین صفحے پہلے گزری ہے۔ تو سائل کیلئے مناسب نہیں کہ معلل کی اس دلیل پر مناقضہ علیٰ سبیل النقض وارد کرتے ہوئے اعتراض کی تقریر منع کی صورت میں کرے اور یوں کہے کہ ہم اس دلیل کے دوسرے مقدمہ (کبریٰ) کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ شکلِ اول میں کُلّیتِ کبریٰ شرط ہے اور وہ مُنتَفِی ہے۔ بلکہ مناسب یہ ہے کہ اس اعتراض کی تقریر نقض کی صورت میں کرے اور یوں کہے کہ یہ دلیل مَنقُوض ہے اس لئے کہ اس کا دوسرا مقدمہ (کبریٰ) فاسد ہے کیونکہ اس کا اپنے مدلول سے تخلف لازم آرہا ہے اس لئے کہ حدیث پاک لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ میں یہ مقدمہ پایا جارہا ہے مگر اس کا مدلول (یعنی حقیقۃً نماز کی نفی مراد ہونا) نہیں پایا جارہا۔ لہٰذا اس مقدمہ کے فاسد ہونے کی وجہ سے پوری دلیل فاسد اور منقوض ہے۔ اور مُناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ کی تقریر منع کی صورت میں مُناسب نہ ہونے کی مثال یہ ہے کہ مُعلل نماز میں سورۃ فاتحہ کی فرضیت کا دعویٰ کرے اور دلیل کی تقریر اسی طرح کرے جو اسی بحث میں دو تین صفحے پہلے گزری ہے تو سائل کیلئے مُناسب نہیں کہ مُعلل کی اس دلیل پر مُناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ وارد کرتے ہوئے اعتراض کی تقریر منع کی صورت میں کرے اور کہے کہ ہم اس دلیل کے دوسرے مقدمہ (کبریٰ) کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ قَضِیَّہ حَمْلِیَّہ کی شکلِ اول ہے اور شکلِ اول میں کُلّیتِ کبریٰ (کبریٰ کا کلی ہونا) شرط ہے

کہ اعتراض کی تقریر معارضہ کی صورت میں کرے اور وہ یہاں مفقود ہے۔ بلکہ مناسب یہ ہے کہ اعتراض کی تقریر معارضہ کی صورت میں کرتے ہوئے یوں کہے کہ ہمارے پاس تمہارے مطلوب کے خلاف دلیل موجود ہے اور وہ یہ حدیث ہے لاصلوٰۃ الا بحضور القلب ط ترجمہ: نہیں نماز مگر دل کے حاضر ہونے کے ساتھ۔

دیکھئے! اس حدیث میں نماز کی نفی کی گئی ہے مگر اس میں حقیقۃً نماز کی نفی مراد نہیں بلکہ بالاتفاق نفی کمال مراد ہے۔ یا اعتراض کی تقریر معارضہ کی صورت میں کرتے ہوئے یوں کہے کہ تمہاری یہ دلیل آیت قرآنیہ سے معارض ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا فَاقْرَءُوْا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ط ترجمہ: تم (نماز میں) قرآن کا وہ حصہ پڑھو جو (تمہیں) آسان ہو (سورۃ مزمل۔) پس اگر مذکورہ حدیث میں نفی نماز سے حقیقی نفی مراد لی جائے اور سورۃ فاتحہ کا پڑھنا نماز میں فرض قرار دیا جائے تو اس آیت کی مخالفت لازم آئے گی۔ کیونکہ قرآن مجید کی اس آیت میں فرمایا گیا کہ تم (نماز میں) قرآن کا وہ حصہ پڑھو جو تمہیں آسان ہو۔ سورۃ فاتحہ کا فرض ہونا یقیناً اس کے منافی ہے کیونکہ یہ آیت مطلق ہے اور قرآن مجید کے مطلق کو خبرِ واحد کے ساتھ مقید نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس آیت اور حدیث کو جمع کرتے اور تطبیق دیتے ہوئے یوں کہا جائے گا کہ اس آیت میں مطلق قرأت کا ذکر ہے لہٰذا نصِ قطعی (آیتِ قرآنیہ) سے ثابت ہونے کی وجہ سے مطلق قرأت فرض ہے۔ اور مذکورہ حدیث میں نفی نفی کمال پر محمول ہے اور حدیث پاک کا مفہوم یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کامل نہیں ہوتی لہٰذا اس حدیث پاک کی رو سے نماز میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہوگا فرض نہ ہوگا۔ اور واجب بھی غیر مقتدی کیلئے ہے کیونکہ بعض روایات میں مقتدی کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ اس کی پوری تحقیق ہمارے رسالہ ''رفع یدین اور قرأت خلف الامام کی تحقیق مع ضمیمہ در مسئلہ ''امین بالجھر'' میں دیکھیں جو چھپ کر منظرِ عام پر آچکا ہے۔

صحیح مُقدمہ کے ساتھ غیر صحیح مُقدمہ مل جائے تو دلیل منقوض ہوتی ہے اس کی ایک مثال

وَقَدْ وَقَعَ النَّقْضُ سے آخر بحث تک فاضل ماتن اور شارح علامہ نے یہ مسئلہ بیان فرمایا کہ کبھی وہ فاسد مقدمہ جس کا فساد ظاہر نہیں ہوتا اس کو دوسرے صحیح مقدمہ کے ساتھ ملایا جاتا ہے

تا کہ ان دونوں کے جمع ہونے سے محال لازم آئے اور اس محال کے لازم آنے کی وجہ سے اس فاسد مقدمے کا فاسد ہونا ظاہر ہو جائے۔ کیونکہ اگر یہ مقدمہ فاسد نہ ہوتا تو اس کے ساتھ صحیح مقدمہ کے ملانے سے محال لازم نہ آتا اس لئے کہ صحیح مقدمہ محال کو لازم نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر وہ محال کو لازم کرتا تو اس کو صحیح مقدمہ نہ کہتے اور وہ مقدمہ جس کا فساد ظاہر ہو گیا اگر صحیح ہوتا تو ان دونوں کے جمع ہونے سے مُحال لازم نہ آتا جب ان دونوں کے جمع ہونے سے محال لازم آیا تو معلوم ہوا کہ وہ مقدمہ صحیح نہیں ہے بلکہ فاسد ہے اور جو دلیل اس فاسد مقدمہ پر مشتمل ہے وہ دلیل منقوض ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص دعوی کرے کہ حضور پاک ﷺ کی مثل کا پیدا ہونا مقدورِ باری تعالیٰ ہے تو اس کے دعوی کے فساد کو ظاہر کرنے کیلئے اس کے ساتھ دوسرا صحیح مقدمہ ملا کر یوں استدلال کیا جائے گا۔

(صغریٰ) حضور پاک ﷺ کی مثل کا پیدا ہونا مقدورِ باری تعالیٰ ہے۔

(کبریٰ) ہر وہ چیز جو مقدور باری تعالیٰ ہو وہ ممکن ہوتی ہے۔

(نتیجہ) حضور پاک ﷺ کی مثل کا پیدا ہونا ممکن ہے۔

دیکھئے! اس قیاس کا دوسرا مقدمہ (کبریٰ) صحیح ہے لیکن دونوں مقدموں (صغریٰ اور کبریٰ) کے جمع ہونے سے جو نتیجہ برآمد ہوا اس سے محال لازم آتا ہے۔ کیونکہ حضور پاک ﷺ کی مثل کا پیدا ہونا محال بالذات ہے اس لئے کہ آپ کا آخر الانبیاء ہونا نصِ قطعی اور اجماعِ اُمت سے ثابت ہے۔ اور آخر الانبیاء ہونا ایسا وصفِ عُنوانی ہے جس کا صرف ایک ہی مصداق متحقق ہو سکتا ہے اس کا دوسرا مصداق عقلاً محال ہے اور جب آخر الانبیاء کا دوسرا مصداق عقلاً ممکن نہیں تو آپ ﷺ کی مثل کا پیدا ہونا یقیناً محال بالذات ہے۔ تو اس محال کے لازم آنے سے ظاہر ہو گیا کہ اس قیاس کا پہلا مقدمہ فاسد اور منقوض ہے۔

تنبیہ نمبر ۱۷۔ ہمارے معاصر صاحبِ حمید یہ ترجمہ و شرح اردو رشیدیہ نے صفحہ ۲۳۴ پر متن اور شرح کی عبارت وَذٰلِکَ اَیِ تَسْمِیَتُہٗ مُنَاقَضَۃً لِوُجُوْدِ مَعْنَی الْمَنْعِ فِیْہِ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الدَّلِیْلِ الَّذِیْ ھِیَ اَیْ تِلْکَ الْمُقَدَّمَۃُ مُقَدَّمَتُہٗ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ (مدعی نے اپنے دعوی پر دلیل دی اور دلیل کے مقدمہ پر بھی دلیل دی اور سائل نے اسی مقدمہ پر منع وارد کی تو اس کو مناقضہ کا نام دیا گیا ہے اس پر اعتراض یہ ہے کہ اسکو مناقضہ کہنا درست نہیں کیونکہ منع اور مناقضہ تو کہتے ہیں دلیل کے مقدمہ معینہ پر منع وارد کرنا اور یہاں دلیل کے مقدمہ معینہ پر نہیں بلکہ مقدمہ معینہ پر پیش کی گئی دلیل پر منع ہے

نویں بحث منع، نقض اور معارضہ کے متفرقہ احکام میں

(اَلْبَحْثُ التَّاسِعُ: لَایَحْسُنُ اِیْرَادُ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَةِ اِذَا کَانَ الْمُسْتَدِلُّ مُشَکِّکًا) (مُغَالِطًا) یَکُوْنُ غَرْضُهُ التَّشْکِیْکُ (لِاَنَّهٗ لَایَدَّعِیْ حَقِّیَّةَ مَقَالِهٖ) وَاِنَّمَا یَنْتَفِیْ بِهِمَا تِلْکَ (بَلْ غَرْضُهٗ) مِنْ اِیْرَادِ الدَّلِیْلِ (اِیْقَاعُ الشَّکِّ) فِیْ ذِهْنِ (الْمُخَاطِبِ وَهُوَ) اَیْ اِیْقَاعُ الشَّکِّ (بَاقٍ) بَعْدَ النَّقْضِ وَالْمُعَارَضَةِ فَلَا یَنْفَعَانِ وَمَالَا یَنْفَعُ لَایَحْسُنُ ذِکْرُهٗ (دُوْنَ الْمُنَاقَضَةِ) فَاِنَّهٗ یَحْسُنُ اِیْرَادُهَا اِذِالْغَرْضُ عَنْهَا ظُهُوْرُ تِلْکَ الْمُقَدَّمَةِ وَلَایَلْزَمُ مِنْ ذٰلِکَ اِبْطَالُ غَرْضِهٖ حَتّٰی یُنَافِیْهَا بَقَاءُهٗ وَلَعَلَّ عَدَّ هٰذَا الْبَحْثِ مِنَ الْمَقَاصِدِ مَبْنِیٌّ عَلٰی تَقْدِیْرِ کَوْنِ الْمُعْتَبَرِ فِی الْمُنَاظَرَةِ قَصْدَ الْاِظْهَارِ الصَّوَابِ فِی الْجُمْلَةِ وَلَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاَمَّا اِذَااعْتُبِرَ فِیْهَا ذٰلِکَ مِنَ الْجَانِبَیْنِ فَلَاوَجْهَ لِاِدْرَاجِ هٰذَا الْبَحْثِ فِی الْمَقَاصِدِ لِاَنَّهٗ عَلٰی ذٰلِکَ التَّقْدِیْرِ لَمْ یَکُنِ الْمُخَاطَبَةُ مَعَ ذٰلِکَ الْمُسْتَدِلِّ مُنَاظَرَةً عَلٰی اَیِّ وَجْهٍ کَانَ (وَاِذَا جْتَمَعَ الْمُنُوْعُ الثَّلٰثَةُ فَالْمَنْعُ اَحَقُّ بِالتَّقْدِیْمِ) عَلٰی کُلٍّ مِّنَ الْاٰخَرَیْنِ (لِاَنَّ فِیْ

بقیہ حاشیہ...... تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جس دلیل کا یہ مقدمہ ہے اس دلیل کی جانب جب منع کی نسبت کریں گے تو منع کا معنی پایا جاتا ہے اور جب منع کا معنیٰ پایا جارہا ہے تو اس کو مناقضہ کہنا درست ہے) میں فقیر عطامحمد نقشبندی کہتا ہوں کہ معاصر مذکور کی اس تشریح میں بوجوہ کلام ہے۔ اولاً اس لئے کہ اس تشریح میں تناقض ہے کیونکہ عبارت کی ابتداء میں کہا گیا ہے کہ "اور سائل نے اسی مقدمہ پر منع وارد کی" اور کچھ آگے چل کر لکھا ہے "اور یہاں دلیل کے مقدمہ معینہ پر نہیں بلکہ مقدمہ معینہ پر پیش کی گئی دلیل پر منع ہے" ثانیاً دلیل پر وارد کردہ منع کو مناقضہ کہنا بہر صورت درست ہے خواہ وہ مقدمہ معینہ پر پیش کی گئی دلیل ہو یا دعوٰی پر پیش کی گئی دلیل ہو۔ اس کو قابلِ اعتراض خیال کرنا تعجب انگیز ہے۔ ثالثاً یہ منع کو مناقضہ کہنے کی وجہ تسمیہ نہیں ہے بلکہ اس نقض و معارضہ کو مناقضہ کہنے کی وجہ تسمیہ ہے جن کا ذکر متن کی عبارت فَتُنْقَضُ الْمُقَدَّمَةُ اَوْتُعَارَضُ میں ہوا ہے جیسا کہ ادنیٰ تأمل سے معلوم ہوجاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ معاصر مذکور نے فاضل ماتن کی غرض کو سمجھا ہی نہیں۔ یہی غلطی دیگر مقامات پر بھی ہے مثلاً شروع بحث میں لکھنا "تو دلیل کے بعد بھی منع وارد کی جاسکتی ہے یا نہیں" وغیرہ وغیرہ۔

تنبیہ نمبر ۲۷۔ معاصر مذکور نے صفحہ نمبر ۲۳۷ پر لَایُلَایِمُ تَقْرِیْرُهٗ اَیْ ذٰلِکَ الْمَذْکُوْرِ مِنَ الْمُنَاقَضَةِ عَلٰی سَبِیْلِ الْمُعَارَضَةِ اَوْعَلٰی سَبِیْلِ النَّقْضِ کا ترجمہ کیا ہے "نہیں موافق اس کی تقریر یعنی جو تقریر مناقضہ علی سبیل النقض کی ذکر کی گئی ہے اھ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صریح غلط ترجمہ ہے جیسا کہ مخفی نہیں۔ دراصل معاصر مذکور نے ذلک کے مشارالیہ کے تعین میں غلطی کی ہے تصحیح کیلئے ہمارا ترجمہ دیکھیں۔

الاعتراض عدول السائل عما هو حقه) لان حق السائل ان ينتظر ولا يتعرض للدليل المعلل بالافساد لا صريحا ولا ضمنا ويمكن ان توجه تقديم المنع بانه قدح في جزء الدليل وقد يتحقق قبل اتمام الدليل ايضا بخلاف الاخرين (والمعارضة احق بالتاخير لانها قدح في صحة الدليل ضمنا وقيل يقدم النقض على المناقضة) لان النقض اقوى منها لانه يقدح في صحة الدليل بخلاف المناقضة (وهما) مقدمان (على المعارضة) قال في ما نقل عنه قد يقال ان المعارضة اقوى من النقض نفيا ورفعا لان المعارضة نفي المدلول ويلزم منه نفي الدليل ايضا لان الدليل ملزوم المدلول ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم بالضرورة بخلاف النقض فانه نفي الدليل ولا يلزم منه نفي المدلول لان نفي الملزوم لا يستلزم نفي اللازم تم كلامه. لا يقال نفي الملزوم قد يستلزم نفي اللازم كما اذا كان اللازم مساويا لانا نقول انما يستلزم نفيه نفي اللازم لانه لازم ونفيه نفي اللازم لا من حيث هو ملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم كالحرارة للنار

ترجمہ مع توضیحات: نویں بحث: جب مُستدل شک میں ڈالنے والا، مُغالطہ دینے والا ہو کہ اس کی غرض (اپنے مدمقابل کو) شک میں ڈالنا ہو تو (اس کی دلیل پر) نقض اور مُعارضہ وارد کرنا اچھا نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اپنی بات کے حق ہونے کا دعوٰی نہیں کر رہا ہوتا اور ان دونوں (یعنی نقض اور مُعارضہ) کے ساتھ تو صرف اس کی (یعنی اس کی بات کے حق ہونے کی) نفی کی جاتی ہے (جب وہ اپنی بات کے حق ہونے کا دعوٰی ہی نہیں کر رہا تو اس پر نقض اور مُعارضہ وارد کرنے سے کیا فائدہ حاصل ہوگا؟)۔ (نہ تو وہ اپنی بات کے حق ہونے کا دعوٰی کر رہا ہوتا ہے اور نہ ہی دلیل لانے سے اس کی غرض اپنے دعوٰی کے حق ہونے کو ثابت کرنا ہوتا ہے) بلکہ دلیل لانے سے اس کی غرض مخاطب کے ذہن میں شک ڈالنا ہوتا ہے اور وہ یعنی شک کا ڈالنا نقض اور معارضہ کے بعد (بھی بدستور) باقی (رہتا) ہے۔ پس وہ دونوں (یعنی نقض اور معارضہ) نفع نہیں دیں گے اور جو چیز نفع نہ دے اس کو ذکر کرنا اچھا نہیں ہوتا۔ نہ کہ مناقضہ (یعنی منع نقض اور معارضہ والا حکم نہیں رکھتا) کیونکہ اس کا وارد کرنا اچھا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس سے غرض (فقط) اس مقدمہ کا ظہور ہے (جس پر منع وارد کرنا مقصود ہے یعنی منع وارد کرنے سے غرض فقط یہ ہوتی ہے کہ وہ

مقدمہ ممنوعہ جس پر منع وارد کرنا مقصود ہے واضح ہو جائے۔) اور اس (شک ڈالنے) سے منع کی غرض کا باطل کرنا لازم نہیں آتا حتیٰ کہ اس (شک ڈالنے) کا باقی رہنا مناقضہ (یعنی منع) کے منافی ہو (پس نقض اور معارضہ کی طرح منع کا وارد کرنا بھی اچھا نہ ہو۔ یہاں ایسی بات نہیں ہے بلکہ اس شک ڈالنے کا باقی رہنا منع کی غرض کو مزید پختہ کرتا ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔ ۱) اور ہو سکتا ہے کہ اس (تشکیک وتغلیط کی) بحث کو مقاصدِ (مناظرہ) میں سے شمار کرنا مناظرہ میں اظہارِ صواب کے فی الجملہ (یعنی کسی نہ کسی طریقے سے) مقصود ہونے کے معتبر ہونے کی تقدیر پر مبنی ہو۔ (یعنی ہو سکتا ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے اس بحث کو مقاصدِ مُناظرہ کی بحثوں میں اس بناء پر شمار کیا ہو کہ مناظرہ میں اظہارِ صواب کا مقصود ہونا کسی نہ کسی طریقہ سے مُعتبر ہے) اگرچہ ایک (مُناظر) کی جانب سے ہو اور بہرحال جب مُناظرہ میں وہ (یعنی اظہارِ صواب کا مقصود ہونا) جانبین سے ہو (یعنی دونوں مُناظروں کی جانب سے ہو۔) تو اس بحث کو مقاصدِ (مناظرہ) میں درج کرنے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اس تقدیر پر وہ گفتگو جو اس (مشکک مغالط) مستدل کے ساتھ ہو مناظرہ نہیں ہوگا جس طریقے پر بھی ہو (یعنی خواہ دوسرے کا مقصود اظہارِ صواب ہو یا نہ ہو) اور جب تینوں منعیں (یعنی تینوں اعتراضات منع، نقض اور مُعارضہ) جمع ہو جائیں تو منع مقدم کرنے کا زیادہ حقدار ہے دوسرے دو (یعنی نقض اور مُعارضہ) میں سے ہر (ایک) پر۔ کیونکہ دوسرے دو میں سائل کا عدول کرنا ہے اس چیز سے جو اس کا حق ہے۔ کیونکہ سائل کا حق یہ ہے کہ (معلل کی دلیل کے صحیح ہونے کے مُتعلق) پوچھے اور مُعلل کی دلیل کے فاسد کرنے کے درپے نہ ہو نہ صراحۃً اور نہ ضمناً۔ اور منع کو مقدم کرنے کی وجہ اس طور پر بیان کرنا (بھی) ممکن ہے کہ وہ (یعنی منع) دلیل کے جزء میں خرابی ظاہر کرنا ہے اور وہ (یعنی دلیل کے جزء کی خرابی) کبھی دلیل کے پورا ہونے سے پہلے بھی متحقق ہو جاتی ہے۔ بخلاف دوسرے دو (یعنی نقض اور مُعارضہ) کے (کیونکہ وہ دلیل کے مُکمل ہونے سے پہلے نہیں وارد کئے جا سکتے۔) اور مُعارضہ مؤخر کرنے کا زیادہ حق دار ہے کیونکہ وہ (یعنی مُعارضہ) دلیل کی صحت میں ضمناً خرابی ظاہر کرتا ہے۔ (اس لئے کہ مُعارض کے پاس مُعلِل کی دلیل کی خرابی پر صرف وہی دلیل ہوتی ہے جس کو وہ معلل کے مطلوب ومدعا کے خلاف

ا یعنی جب منع وارد کرنے کی غرض مقدمہ ممنوعہ کا ظہور ہے اور شک ڈالنے کا باقی رہنا اُس ظہور کے مُنافی ہے تو شک کے باقی رہنے کی صورت میں ظہور کا مطالبہ مزید پختہ ہو جائیگا۔ ۱۲ منہ

پیش کرتا ہے اور یہ دلیل مُعلل کی دلیل کی خرابی پر صراحۃً نہیں بلکہ اس کے مدلول کے خلاف کو متضمن ہونے کی وجہ سے ضمناً دلالت کرتی ہے۔) اور کہا گیا کہ نقض کو مناقضہ (یعنی منع پر (بھی) مقدم کیا جائے گا (جیسا کہ مُعارضہ پر مقدم کیا جاتا ہے) کیونکہ نقض مناقضہ سے زیادہ قوی ہے۔ اس لئے کہ وہ دلیل کی صحت میں خرابی ظاہر کرتا ہے بخلاف مناقضہ کے۔ (کیونکہ وہ دلیل کی صحت میں خرابی ظاہر نہیں کرتا بلکہ صرف دلیل کے جزء میں پوشیدگی کی خرابی ظاہر کرتا ہے یعنی مانع کا مقصد منع وارد کرنے سے صرف یہ ہوتا ہے کہ دلیل کا فلاں جزء مجھ پر واضح نہیں ہوا۔ اے مدمقابل! اس پر دلیل پیش کر کے اس کو واضح کرو۔) اور وہ دونوں (یعنی منع اور نقض) معارضہ پر مُقدم ہیں۔ (نقض کے مُقدم ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ نقض صراحۃً دلیل کی صحت میں خرابی ظاہر کرتا ہے اور مُعارضہ ضمناً۔ اور منع کے مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ منع کا مطلب یہ ہے کہ سائل (مانع) کے نزدیک جس مقدمہ ممنوعہ میں پوشیدگی ہے اس کی صحت کے بارے میں سائل (مانع) اپنی لاعلمی کا اظہار کر کے معلل سے اس کی صحت پر دلیل طلب کرتا ہے تاکہ اس کی صحت واضح ہو جائے جبکہ معارضہ میں سائل کے پاس مُعلل کی دلیل کے خلاف دلیل ہونے کی وجہ سے ضمناً اسے مُعلل کی دلیل کی خرابی معلوم ہوتی ہے اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جب تک مُعلل کی دلیل کی خرابی واضح نہ ہو جائے اس وقت تک سائل کا حق یہ ہے کہ اس کی صحت کے بارے معلل سے دریافت کرے لہٰذا منع معارضہ پر مقدم ہوگی کیونکہ منع میں معلل سے اس کی دلیل کی صحت کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے۔ رہا بعض حضرات کے قول پر نقض کا منع سے مُقدم ہونا اور معارضہ کا مُقدم نہ ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نقض میں معلل کی دلیل کی خرابی واضح ہوتی ہے لہٰذا معلل سے اس کی صحت کے بارے میں دریافت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہتی اور مُعارضہ میں مُعلل کی دلیل کی خرابی واضح نہیں ہوتی بلکہ ضمناً سائل کو معلوم ہوتی ہے لہٰذا اس کی صحت کے بارے میں معلل سے دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔) (مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے) اس (عبارت) میں فرمایا جو ان سے منقول ہے (یعنی مصنف علیہ الرحمۃ نے رسالہ شریفیہ کے منہیہ میں فرمایا) کبھی کہا جاتا ہے کہ معارضہ نفی اور رفع کے اعتبار سے (یعنی معلل کی دلیل کی نفی کرنے اور اس کو اٹھانے یعنی رد کرنے کے اعتبار سے) نقض سے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ معارضہ مدلول کی نفی (کا نام) ہے اور اس سے (یعنی مدلول کی نفی سے) دلیل کی نفی بھی لازم آتی ہے کیونکہ دلیل

مدلول کا ملزوم ہے (اور مدلول اس کا لازم ہے) اور لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو بالبداہت (یعنی واضح اور یقینی طور پر) مستلزم (لازم پکڑنے والی) ہے۔ بخلاف نقض کے کیونکہ وہ دلیل کی نفی ہے اور اس سے (یعنی دلیل کی نفی سے) مدلول کی نفی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ ملزوم کی نفی لازم کی نفی کو مستلزم نہیں ہے۔ اس کا کلام (یعنی مصنف علیہ الرحمۃ کا کلام) پورا ہوگیا۔ نہ کہا جائے (یعنی مصنف علیہ الرحمۃ کے کلام پر یہ اعتراض نہ کیا جائے) کہ کبھی ملزوم کی نفی (بھی) لازم کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے جیسا کہ (اس صورت میں ہوتا ہے) جب لازم (ملزوم کے) مساوی ہو۔ کیونکہ ہم کہیں گے (یعنی ہم یہ جواب دیں گے) کہ اس کی نفی (یعنی ملزوم کی نفی) لازم کی نفی کو محض (اس لئے) مستلزم ہوتی ہے (کہ وہ ملزوم کبھی ایک حیثیت سے ملزوم ہوتی ہے اور دوسری حیثیت سے لازم۔ تو جب ملزوم کی نفی لازم کی نفی کو مستلزم ہوگی تو) اس حیثیت سے نہیں (ہوگی) کہ وہ ملزوم ہے (اور اس کی اپنی نفی اسی حیثیت سے ملزوم کی نفی ہے بلکہ اس حیثیت سے ہوگی کہ وہ لازم ہے اور اس کی اپنی نفی اسی دوسری حیثیت سے ملزوم کی نفی ہے۔) (باقی مصنف علیہ الرحمۃ نے جو یہ کہا کہ لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو مستلزم ہے اور ملزوم کی نفی لازم کی نفی کو مستلزم نہیں تو انہوں نے یہ بات) لازم کے عام ہونے کے جواز کی وجہ سے (کہی ہے۔) جیسا کہ حرارت آگ کیلئے (لازم ہے مگر حرارت آگ سے عام ہے کہ کبھی حرارت آگ کی وجہ سے پائی جاتی ہے اور کبھی سورج کی گرمی سے۔ کبھی بجلی کی گرمی سے۔ کبھی دو چیزوں کے آپس میں زیادہ رگڑ کھانے سے، مگر آگ حرارت کا فردِ خاص ہے کہ جب بھی آگ پائی جائے گی تو حرارت لازمی طور پر پائی جائے گی۔ لہٰذا جب حرارت کی نفی ہوجائے گی تو آگ جو کہ ملزوم ہے اس کی بھی نفی ہوجائے گی لیکن جب آگ کی نفی ہوجائے گی تو حرارت کی نفی ضروری نہیں کیونکہ حرارت آگ کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے۔ فَثَبَتَ الْمُدَّعٰی وَالْمَطْلُوْبُ وَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ)

شرح: جب مُستَدِل مُشَکِّک مُغالِط ہوتو اس کی دلیل پر منع، نقض اور مُعارضہ وارد کرنے کا حکم

شروعِ بحث سے شارح علامہ کی عبارت حَتّٰی یُنَافِیْھَا بَقَاءُہٗ تک کا حاصلِ مطلب یہ ہے

کہ جب مناظرہ میں کوئی مُستدل دلیل دے کر اپنا مدعا ثابت نہ کرنا چاہتا ہو بلکہ دلیل دینے سے اس کا مقصد اپنے مدمقابل کو شک میں ڈالنا اور مغالطہ دینا ہو تو اس کی دلیل پر نقض اور معارضہ وارد کرنا اچھا نہیں۔ البتہ منع وارد کرنا اچھا ہے۔ نقض اور مُعارضہ وارد کرنا اس لئے اچھا نہیں کہ نقض اور معارضہ تو اس شخص پر وارد کئے جاتے ہیں جو اپنی بات کے حق ہونے کا دعوٰی کر رہا ہو تا کہ نقض اور معارضہ کے ذریعے اس کی بات کا غلط ہونا ثابت کیا جائے۔ تو جب دلیل لانے سے اس شخص کی غرض اپنی بات کو حق ثابت کرنا ہی نہیں بلکہ مُخاطب کے ذہن میں شک ڈالنا ہے۔ اور وہ شک ڈالنا نقض اور معارضہ وارد کرنے سے ختم نہیں ہوتا بلکہ نقض اور معارضہ وارد کرنے کے بعد بھی بدستور باقی رہتا ہے تو نقض اور مُعارضہ وارد کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا اور جو چیز بے فائدہ ہو اس کا ذکر کرنا اچھا نہیں ہوتا لہٰذا اس شخص پر نقض اور معارضہ وارد کرنا بھی اچھا نہیں ہے۔ رہا منع وارد کرنا تو یہ نقض اور مُعارضہ کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ منع وارد کرنے سے مانع کی غرض فقط یہ ہوتی ہے کہ وہ مقدمہ ممنوعہ جس میں پوشیدگی ہے واضح ہو جائے۔ اور منع وارد کرنے سے یہ غرض باطل نہیں ہوتی بلکہ مزید پُختہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر مانع کے منع وارد کرنے کے بعد مشکک مغالط مناظر نے مقدمہ ممنوعہ پر دلیل دے دی تو مقدمہ ممنوعہ واضح ہو جائے گا اور منع وارد کرنے سے جو غرض ہے وہ حاصل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے دلیل نہیں دی تب بھی منع کی غرض باطل نہیں ہوگی بلکہ مانع نے منع وارد کرنے کے ذریعے جو دلیل اس سے طلب کی ہے اس دلیل کا مطالبہ اس پر قائم رہے گا۔ الحاصل مشکک مغالط کی دلیل پر منع وارد کرنے سے چونکہ منع کی غرض باطل نہیں ہوتی اس لئے منع وارد کرنا اچھا ہے اور نقض اور مُعارضہ وارد کرنے سے چونکہ ان کی غرض حاصل نہیں ہوتی اس لئے ان کا وارد کرنا بے فائدہ ہے اور بے فائدہ کام کرنا اچھا نہیں ہوتا اس لئے ان کا وارد کرنا بھی اچھا نہیں ہے۔

میں فقیر عطا محمد نقشبندی کہتا ہوں کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے نقض اور مُعارضہ وارد کرنے کو غیر مستحسن کہا، ناجائز نہیں کہا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کا وارد کرنا جائز ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ ان کا وارد کرنا بالکل بے فائدہ نہ ہو کیونکہ کم از کم اس سے یہ فائدہ ضرور حاصل ہوگا کہ سامعین پر مدمقابل کا مشکک و مغالط ہونا ظاہر ہو جائے گا۔ پس وہ سمجھ جائیں گے کہ یہ مُناظرہ کرنے میں حق بجانب نہیں ہے کیونکہ مُناظرہ کرنے سے غرض اظہارِ صواب ہے اور یہ اس غرض سے مُناظرہ کرنے نہیں آیا فتدبر۔

ایک اعتراض کا جواب

وَلَعَلَّ عَدَّهٰذَا الْبَحْثِ سے شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ مصنف علیہ الرحمۃ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مُناظرہ کی غرض یہ ہے کہ دونوں مُناظروں کی جانب سے درستگی اور صواب کا اظہار مقصود ہو۔ یہاں جب ایک مُناظر مُشکک مُغالط ہے تو اس کی جانب سے اظہارِ صواب مقصود نہیں ہے لہٰذا اس کا مُناظرہ حقیقت میں مُناظرہ ہی نہ ہوگا۔ تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کے مُناظرہ سے متعلق بحث کو مقاصدِ مناظرہ کی بحثوں میں کیوں ذکر کیا ہے؟

وَلَعَلَّ سے شارح علیہ الرحمۃ نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ حاصلِ جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ مناظرہ میں اظہارِ صواب کا مقصود ہونا مطلق طور پر مُعتبر ہو خواہ ایک مُناظر کی جانب سے اظہارِ صواب مقصود ہو یا دونوں مناظروں کی جانب سے، مناظرہ ہر صورت میں متحقق ہوجاتا ہو۔ ہاں یہ بات مُسلَّم ہے کہ جب مناظرہ میں اظہارِ صواب کا مقصود ہونا دونوں مُناظروں کی جانب سے معتبر ہو تو پھر اس بحث کو مقاصدِ مُناظرہ کی بحثوں میں درج کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں وہ گفتگو جو اس مُشکک مغالط مُستدل کے ساتھ ہو مُناظرہ نہیں کہلائے گی خواہ دوسرے مُناظر کا مقصود اظہارِ صواب ہو یا نہ ہو۔

جب منع، نقض اور مُعارضہ جمع ہوجائیں تو کس کو مُقدم کیا جائے گا اور کس کو مؤخر؟

وَاِذَا اجْتَمَعَ سے آخر عبارت تک اس مسئلہ پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ جب مُستدل ایسی دلیل پیش کرے جس پر منع بھی وارد ہوسکتی ہو کہ اس کے کسی مقدمہ مُعینہ میں خفاء [1] (پوشیدگی) ہو اور اس پر نقض بھی وارد ہوسکتا ہو کہ اس میں تخلف یا لُزومِ مُحال کی خرابی ہو اور اس پر مُعارضہ بھی وارد ہوسکتا ہو کہ سائل کے پاس اس کے مُعارض کوئی دلیل موجود ہو تو مستدل کی اس دلیل پر پہلے منع

(۱) واضح ہو کہ اگر مستدل کی دلیل کے مقدمہ معینہ میں معمولی پوشیدگی ہو جو تنبیہ سے زائل ہو سکے تو منع وارد کرنے کا مطلب اس پر تنبیہ طلب کرنا ہوگا۔ اور اگر پوشیدگی زیادہ ہو جو دلیل سے ہی زائل ہو سکتی ہو تو منع وارد کرنے کا مطلب اس پر دلیل طلب کرنا ہوگا لہٰذا منع کی تعریف میں طَلَبُ الدَّلِیْلِ اَوِ التَّنْبِیْہِ کہنا مناسب ہے۔ لیکن تنبیہ چونکہ دلیل کے حکم میں ہے اس لئے الگ طور پر اس کو ذکر نہیں کرتے اور لفظِ دلیل سے دلیل حقیقی اور دلیل حکمی عام مراد لیتے ہیں پس وہ تنبیہ کو بھی شامل ہوجاتا ہے۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ مانع جس مقدمہ معینہ پر منع وارد کرتا ہے وہ مقدمہ بالجزم اس کے نزدیک فاسد

وارد کرنا چاہئے یا نقض یا مُعارضہ۔ ایسی دلیل کی ایک مثال وہی ہے جو آٹھویں بحث میں مناقضہ علیٰ سبیل النقض اور مُناقضہ علیٰ سبیل المعارضہ'' کی تقریر منع کی صورت میں مناسب نہ ہونے کی تحت گزری ہے۔ یہاں بخوفِ طوالت مزید مثال پیش نہیں کی جارہی۔ اس مقام کو سمجھنے کیلئے وہی مثال ملاحظہ فرمائیں۔

فاضل ماتن اور شارح علامہ نے اس مسئلہ کے مُتعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصلِ مطلب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تین قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ پہلے منع وارد کرنا چاہئے اس کے بعد نقض، اس کے بعد معارضہ۔ منع کو مقدم کرنے کی دو وجہیں ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ منع مقدمہ ممنوعہ پر وارد ہوتی ہے اور مقدمہ ممنوعہ دلیل کا جزء ہوتا ہے تو منع وارد کرنے سے مقصود دلیل کے جزء میں خرابی ظاہر کرنا ہے۔ اور دلیل کے جزء کی خرابی کبھی دلیل کے پورا ہونے سے پہلے بھی متحقق ہو جاتی ہے پس کبھی دلیل کے پورا ہونے سے پہلے بھی منع وارد ہو سکتی ہے۔ نقض اور معارضہ میں مکمل دلیل کی خرابی ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے لہٰذا وہ دلیل کے پورا ہونے سے پہلے بالکل وارد نہیں ہو سکتے تو اس لحاظ سے منع کو تقدم حاصل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مستدل جب دلیل پیش کرے تو سائل کا حق یہ ہے کہ اس کے صحیح ہونے کے متعلق مستدل سے پوچھے اور مستدل کی دلیل کے فاسد کرنے کے درپے نہ ہو نہ صراحۃً اور نہ ضمناً۔ تو منع میں چونکہ مستدل سے اس کی دلیل کے صحیح ہونے کے متعلق پوچھا جاتا ہے یعنی مقدمہ ممنوعہ پر دلیل طلب کی جاتی ہے اس لئے اس میں سائل اپنے حق سے عدول نہیں کرتا اور نقض و معارضہ میں مستدل کی دلیل کو فاسد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے نقض میں صراحۃً اور معارضہ میں ضمناً کیونکہ نقض میں صراحۃً مستدل کی دلیل میں تخلف یا لزومِ محال کی خرابی ظاہر کی جاتی ہے اور معارضہ میں اس کی مخالف دلیل پیش کر کے دلیل کے ضمن میں اس کی خرابی ظاہر کی جاتی ہے اور معارضہ میں دلیل کے ضمن میں مستدل کی دلیل کا فساد ظاہر کیا جاتا ہے۔ گویا معارض یہ کہتا ہے کہ اگر تمہاری دلیل صحیح ہوتی تو اس کے خلاف دلیل موجود نہ ہوتی حالانکہ میرے پاس اس کے برخلاف دلیل موجود ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تمہاری دلیلِ فاسد ہے۔ الغرض نقض

بقیہ حاشیہ ...... ہوتا ہے لیکن اس کے فساد کا حال اس سے پوشیدہ ہوتا ہے وہ اسی پوشیدگی کو زائل کرنے کیلئے معلل سے دلیل یا تنبیہ طلب کرتا ہے۔ لہٰذا ہم نے اس کتاب میں معلل کی دلیل کے مقدمہ معینہ کے متعلق جہاں کہیں ''واضح نہ ہو'' لکھا ہے تو اس واضح نہ ہونے سے اسی قسم کی پوشیدگی مراد ہے اس بات کا ہر جگہ خیال رہے۔ ۱۲ منہ

ومعارضہ میں متدل کی دلیل کو صراحۃً یا ضمناً فاسد کرنے کے درپے ہونے کی وجہ سے سائل اپنے حق سے عدول کرتا ہے تو جس میں حق سے عدول نہیں ہے اس کو مقدم ہونا چاہئے تو اس لحاظ سے بھی منع کو تقدم حاصل ہے۔ رہا نقض کا معارضہ پر مقدم ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نقض صراحۃً دلیل کی صحت میں خرابی ظاہر کرتا ہے اور معارضہ ضمناً ظاہر ہے کہ صریحی چیز ضمنی چیز پر مقدم ہوتی ہے تو اسی طرح جو چیز صراحۃً خرابی کو ظاہر کرتی ہے وہ اس چیز پر مقدم ہوگی جو ضمناً خرابی کو ظاہر کرتی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ پہلے نقض وارد کرنا چاہئے پھر منع، پھر معارضہ۔ اس قول کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ نقض کو منع سے اس لئے مقدم کیا جائے گا کہ نقض منع کی بہ نسبت زیادہ قوی اعتراض ہے کیونکہ نقض دلیل کی صحت میں خرابی ظاہر کرتا ہے اور منع صرف دلیل کے جزء میں پوشیدگی کی خرابی ظاہر کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو اعتراض دلیل کی صحت میں خرابی کو ظاہر کرے وہ اس اعتراض کی بہ نسبت زیادہ قوی ہوگا جو صرف دلیل کے جزء میں پوشیدگی کو ظاہر کرے۔ لہٰذا نقض کو منع پر مقدم کیا جائے گا۔ نقض سے معارضہ کے مؤخر ہونے کی وجہ یہاں بھی وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی ہے۔ رہا منع سے معارضہ کا مؤخر ہونا تو اس کی وہی دو وجہیں ہو سکتی ہیں جو منع کے تقدم کے بیان میں مذکور ہوئیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ معارضہ مد مقابل کی دلیل کی نفی کرنے اور اس کو رد کرنے کے اعتبار سے نقض سے بھی زیادہ قوی اعتراض ہے تو اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ معارضہ کو نقض پر مقدم کیا جائے۔ معارضہ کو نقض پر مُقدم کرنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے کہ معارضہ مدلول کی نفی کا نام ہے اور مدلول کی نفی سے دلیل کی نفی بھی لازم آتی ہے۔ کیونکہ دلیل مدلول کا ملزوم ہے اور مدلول اس کا لازم ہے اور لازم کی نفی سے یقیناً ملزوم کی نفی لازم آتی ہے۔ بخلاف نقض کے، کیونکہ وہ دلیل کی نفی ہے اور دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ ملزوم کی نفی سے لازم کی نفی ضروری نہیں ہے۔ اس کے بعد **لا یقال** سے شارح علامہ نے مصنف علیہ الرحمۃ کے منہیہ کے کلام پر اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے چونکہ وہ اعتراض اور جواب ترجمہ میں واضح کر دیئے گئے ہیں اس لئے اعادہ کی حاجت نہیں۔

تنبیہ نمبر ۳۷۔ ہمارے معاصر صاحبِ حمیدیہ نے اپنی شرح کے صفحہ ۲۳۹ پر شارح علامہ کی عبارت حَتّٰی یُنَافِیھَا بقاءُہٗ کا ترجمہ کیا ہے حتیٰ کہ اس غرض کی بقا کے مُنافی لازم آئے اھ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ درست نہیں ہے کیونکہ یُنَافِیھَا کی ضمیر منصوب متصل مناقضہ کی طرف راجع ہے اور بَقَاءُہٗ یُنَافِیْ کا فاعل ہے اور ہٗ ضمیر مجرور متصل یا ظُہور کی طرف راجع ہے یا غرض کی طرف۔ پس اس کا ترجمہ یہ ہوگا۔ حتیٰ کہ ظہورِ مقدمہ کی بقاء مناقضہ کے منافی ہو یا یہ ترجمہ ہوگا حتیٰ کہ اس (غرض) کی بقاء مناقضہ کے منافی ہو۔

گزشتہ نو ابحاث کا تکملہ

(تکملة) ای هذه مکملة الابحاث التسعة (نقض حصر البحث) فی الثلثة یعنی المنع والنقض والمعارضة (بقدح الدلیل اما لعدم استلزامه للدعوی) کان یقال دلیلکم لا یستلزم مدعاکم اما مع شاهد علی عدم الاستلزام او بدونه (او لاحتیاجه الی مقدمة) لم تذکر سواء بین تلک المقدمة اولم یبین (او لاستدراکها) ای مقدمة من الدلیل (او بالمصادرة علی المطلوب) عطف علی قوله بقدح بان یقال هذا الدلیل او جزءه انما یتم ویصح لو صح المدلول او جزءه مع شاهد او بدونه (او بمنع ما یلزم صحة الدلیل) بان یقال انما یصح هذا الدلیل ان لو کان کذا وذا ممنوع (فان هذه الاسولة الخمسة من افراد البحث ولیس شیئ منها من الممنوع الثلثة المذکورة (فیجاب عن الاول) وهو النقض بالقدح لعدم الاستلزام (وعن الثانی) وهو النقض بالقدح للاحتیاج الی مقدمة (وعن الرابع) وهو النقض بالمصادرة علی المطلوب (بانه) ای المذکور (ان کان بشاهد) ای مع شاهد یدل علی ذلک (فنقض) ای فهو نقض حیث یصدق معنی النقض علیه و هو بیان فساد الدلیل بشاهد من غیر تعرض لمدلوله (والا) ای وان لم یکن مع شاهد یدل علیه (فمکابرة) غیر مسموعة وکلامنا فی الابحاث المسموعة (ویجاب عن الثالث) وهو النقض بقدح الدلیل لاستدراک مقدمة من مقدماته (بانه لاینافی غرض المناظر) اذ غرض المعلل اثبات مطلبه بالدلیل وذا یحصل وان کان بعض مقدماته مستدرکة غایته انه ترک الاولی وتعرض لمقدمة لاتعلق لها بالمطلوب زائدة یجوز اثبات المدلول بدون ذکرها فالسوال علیه بترک الاولی فی التکلم لیس من البحث فی شیئ (وعن الخامس) وهو النقض بمنع مایلزم صحة الدلیل (بتفسیر المقدمة) الماخوذة فی حد المنع (بما یتوقف علیه صحة الدلیل) سواء کان جزءه اولا کما سبق (او) تفسیرها بقوله (مالا یمکن صحة الدلیل وتمامه بدونه) فذلک المنع داخل فی المنع فلما تقرر ما ذکر لم یوجد بحث مسموع من

السَّائِلِ الْأَوَّلَانِ يَكُوْنَ دَاخِلاً فِي وَاحِدٍ مِّنَ الثَّلٰثَةِ وَاَمَّا الْغَصَبُ اِذَا كَانَ بِطَرِيْقِ الْبَحْثِ كَمَا اِذَا تَصَدّٰى السَّائِلُ بِنَفْيِ الْمُقَدَّمَةِ الْمُعَيَّنَةِ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ بِمَنْعِهَا اَصْلاً فَهُوَ غَيْرُ مَسْمُوْعٍ اَيْضًا عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ فَلَا يَرِدُ بِهِ النَّقْضُ اَيْضًا

ترجمہ مع توضیحات: (یہ) تکملہ (ہے) یعنی یہ (بحث) (گزشتہ) نوابحاث کومکمل کرنے والی ہے۔ بحث کوتین (سوالوں) یعنی منع، نقض اور معارضہ میں منحصر کرنے (پر) قدحِ دلیل کے ساتھ نقض وارد کیا گیا ہے۔ (یعنی ناقض نے کہا کہ تم نے جومناظرہ میں وارد ہونے والے سوالات کوصرف تین میں منحصر کرکے بحث کوان تین سوالات ہی میں بند کردیا ہےتو یہ حصر منقوض ہے کیونکہ کبھی قدحِ دلیل کی صورت میں بھی اعتراض کرکے بحث کی جاتی ہے قدحِ دلیل سے مراد دلیل کی خرابی ہےاوراس کی مختلف صورتیں ہیں۔) یا تو اس (دلیل) کے دعویٰ کو مستلزم نہ ہونے کی وجہ سے (دلیل میں قدح یعنی خرابی ہوگی۔) جیسا کہ کہا جائے کہ تمہاری دلیل تمہارے مدعا کو مستلزم (لازم پکڑنے والی) نہیں ہے۔ (پھر معترض) یا تو مستلزم نہ ہونے پر کسی شاہد کے ساتھ (استدلال کرتا ہوگا) یا بغیر شاہد کے (یہ بات کہتا ہوگا۔) یا اس (دلیل) کے کسی ایسے مقدمہ کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے (اس میں قدح ہوگی) جس (مقدمہ) کو ذکر نہیں کیا گیا (یعنی مستدل نے دلیل پیش کرتے وقت اس کو ذکر نہیں کیا) خواہ سائل (معترض) اس کو بیان کرے یا نہ بیان کرے۔ یا اس کے یعنی دلیل کے مقدمہ کے لغو اور بے مقصد ہونے کی وجہ سے (دلیل میں قدح ہوگی۔) اور مصادرہ علی المطلوب کے ساتھ (نقض وارد کیا گیا ہے۔) (مصنف علیہ الرحمۃ کا قول بِالْمُصَادَرَةِ عَلَى الْمَطْلُوْبِ) اس کے قول بقدح پر معطوف ہے۔ (مُصادرہ علی المطلوب کا مطلب ہے مطلوب پر پیش قدمی کرنا یعنی مُستدِل کی دلیل کا جو مطلوب اور مدلول ہے اس کو لے کر اعتراض کرنا۔) بایں طور کہ کہا جائے کہ یہ دلیل یا اس (دلیل) کا جزء تب تام اور صحیح ہوگا اگر (اس کا) مدلول یا اس (مدلول) کا جزء صحیح ہو۔ (معترض) شاہد کے ساتھ (اعتراض کررہا ہو) یا اس (شاہد) کے بغیر۔ اور (بحث کو تین سوالات یعنی منع، نقض اور مُعارضہ میں منحصر کرنے پر یوں بھی نقض وارد کیا گیا ہے کہ کبھی سوال) اس چیز کو منع کرنے کے ساتھ (کیا جاتا ہے) جو دلیل کی صحت کو لازم ہے۔ بایں طور کہ کہا جائے کہ یہ دلیل تب صحیح ہوگی اگر اس طرح ہو اور وہ (یعنی دلیل کا اس طرح ہونا) ممنوع ہے۔ تو یہ پانچ (قسم کے) سوالات (جن کے ذریعے نقض وارد کیا گیا

ہے) بحث کے افراد میں سے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی (بھی) مذکورہ تین معنوں (یعنی منع، نقض اور معارضہ) میں سے نہیں ہے۔ پس پہلے (سوال) سے اور وہ (دعویٰ کو) مستلزم نہ ہونے کی وجہ سے قدحِ (دلیل) کے ساتھ نقض (وارد کرنا) ہے اور دوسرے (سوال) سے اور وہ کسی مقدمہ کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے قدحِ (دلیل) کے ساتھ نقض (وارد کرنا) ہے اور چوتھے (سوال) سے اور وہ مُصادر علی المطلوب کے ساتھ نقض (وارد کرنا) ہے۔ (ان تمام سوالات سے) بایں طور جواب دیا جائے گا کہ وہ یعنی مذکورہ (سوال) اگر شاہد کے ساتھ ہو یعنی ایسے شاہد کے ساتھ جو اس پر (یعنی دلیل کے فساد پر) دلالت کرے تو نقض ہے یعنی تو وہ نقض ہے۔ کیونکہ اس پر نقض کا معنیٰ صادق آتا ہے اور وہ (یعنی نقض کا معنیٰ یہ) ہے: کسی شاہد کے ساتھ دلیل کے فساد کو بیان کرنا اس کے مدلول کے درپے ہونے کے بغیر ورنہ یعنی اور اگر (مذکورہ سوال) ایسے شاہد کے ساتھ نہ ہو جو اس پر (یعنی دلیل کے فساد پر) دلالت کرے تو (وہ) مکابرہ غیر مسموعہ ہے۔ (یعنی ایسا مکابرہ ہے جو مناظرہ میں قابلِ سماعت نہیں ہے) اور ہمارا کلام ابحاثِ مسموعہ میں ہے (یعنی ان ابحاث میں جو مُناظرہ میں قابلِ سماعت ہیں۔) اور تیسرے سوال سے اور وہ دلیل کے مقدمات میں سے کسی مقدمہ کے بے مقصد ہونے کی وجہ سے قدحِ دلیل کے ساتھ نقض (وارد کرنا) ہے بایں طور جواب دیا جائے گا کہ وہ (یعنی وہ نقض جو بے مقصد مقدمہ کی وجہ سے ہے) مُناظر کی غرض کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ مُعلل کی غرض اپنے مطلب کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنا ہے اور وہ حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ اس (دلیل) کے بعض مُقدمات بے مقصد ہوں۔ اس (اعتراض) کی انتہا یہ ہے کہ وہ (یعنی بے مقصد اور زائد مقدمہ کا ذکر) ترکِ اولیٰ ہے (یعنی بہتر بات کو چھوڑنا ہے جس کو دوسرے لفظوں میں خلافِ اولیٰ کہتے ہیں۔) اور (یہ خلافِ اولیٰ کام اس لئے ہے کہ اس میں) ایسے زائد مقدمہ کے درپے ہونا ہے جس کا مطلوب و مدعیٰ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں جس کے ذکر کے بغیر (بھی) مدلول کو ثابت کرنا ہے جائز ہے۔ پس ترکِ اولیٰ کی وجہ سے گفتگو میں (یعنی مُناظرہ میں) اس پر سوال (اٹھانا) بحثِ (مُناظرہ) میں سے کسی چیز (کے بارے) میں نہیں ہے (لہٰذا اس سوال کی وجہ سے بحثِ مناظرہ پر نقض وارد کرنا درست نہیں ہے۔) اور پانچویں (سوال) سے اور وہ اس چیز کو منع کرنے کے ساتھ جو دلیل کی صحت کو لازم ہے نقض (وارد کرنا) ہے۔ (تو اس سوال سے یوں جواب دیا جائے گا کہ) اس مقدمہ کی تفسیر جو منع کی

تعریف میں ماخوذ ہے مَایُتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ الدَّلِيْل کے ساتھ کرنے کا (قول کیا جائے گا۔ یعنی یا یوں سوال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ منع کی تعریف میں جو لفظِ مقدمہ مذکور ہے اسکی تفسیر یعنی تعریف یہ ہے مَایَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ الدَّلِيْل (مقدمہ وہ چیز ہے جس پر دلیل کی صحت موقوف ہو) برابر ہے کہ وہ اس (دلیل) کی جزء ہو یا نہ ہو جیسا کہ (اس سے پہلے) گزرا یا اس کی تفسیر (یعنی تعریف وہ ہے جو) ماتن علیہ الرحمۃ کے اس قول میں ہے مالا یمکن صحة الدلیل وَتَمَامُهُ بِدُوْنِهِ (مقدمہ وہ چیز ہے جس کے بغیر دلیل کی صحت اور دلیل کا پورا ہونا ممکن نہ ہو۔) پس (جب مقدمہ کی یہ تفسیر کی جائے گی تو اس صورت میں) یہ منع (جس کو لے کر نقض وارد کیا گیا ہے) منع (اصطلاحی) میں داخل ہوگی۔ پس جب مذکورہ باتیں بیان ہوگئیں تو کوئی مسموع (یعنی قابلِ سماعت) بحث سائل کی طرف سے نہیں پائی جائے گی مگر اس حال میں کہ وہ (مذکورہ) تین (سوالات یعنی منع، نقض اور معارضہ) میں سے کسی ایک میں داخل ہوگی۔ اور بہر حال غصب جب بطریقِ بحث ہو جیسا کہ جب سائل مقدمہ معینہ کی نفی کے درپے ہو اور اس کو منع کرنے کے بالکل درپے نہ ہو تو وہ بھی محققین کے نزدیک غیر مسموع ہوگی۔ لہٰذا اس کے ساتھ بھی (بحث کو تین سوالات یعنی منع، نقض اور معارضہ میں منحصر کرنے پر) نقض وارد نہیں ہوگا۔

شرح: شرح کی عبارت هٰذِهٖ مُكَمِّلَةُ الْاَبْحَاثِ التِّسْعَةِ کی تشریح

فاضل ماتن نے وہ نو ابحاث بیان کرنے کے بعد جو مقاصدِ مناظرہ میں سے ہیں ایک تکملہ کا اضافہ کیا ہے۔ چونکہ اس تکملہ کا تعلق صرف نویں بحث سے نہیں بلکہ ان تمام ابحاث سے ہے جو مقاصدِ مُناظرہ میں سے ہیں اس لئے شارح علامہ نے تکملہ کی تفسیر هٰذِهٖ مُكَمِّلَةُ الْاَبْحَاثِ التِّسْعَةِ کے ساتھ کی ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اَیْ هٰذِهٖ مُكَمِّلَةٌ کہہ کر یہ بتایا کہ ایک تو تکملة مبتدا محذوف ہذہ کی خبر ہے دوسرے تکملة مصدر اسم فاعل مکملة کے معنی میں ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا کہ خبر محمول ہوتا ہے اور مصدر کو محمول بنانا درست نہیں کیونکہ مصدر وصف ہے اور وصف پر حمل درست نہیں بلکہ ذات کو محمول بنانا ضروری ہے۔ تو شارح علامہ نے تکملة کی تفسیر مکملة سے کر کے اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا اور یہ بتایا کہ یہاں مصدر اپنے اصلی معنی میں نہیں حتیٰ کہ اس کو وصف کہا جائے بلکہ یہ اسم فاعل کے معنیٰ میں ہے اور مصدر اسم فاعل کے

معنی میں آیا کرتا ہے۔ پس جب یہ اسم فاعل کے معنی میں ہے تو اس کو محمول بنانا بھی درست ہے۔ کیونکہ اسم فاعل ضمیر فاعل پر مشتمل ہونے کی وجہ سے وصف محض نہیں بلکہ ذات مع الوصف ہے پس جب اس کو محمول بنانا درست ہے تو یہ خبر بھی ہو سکتا ہے۔

بحث کو منع، نقض اور مُعارضہ میں مُنحصر کرنے پر نقض اور اس کے جواب کے طریقے

اس تکملہ میں فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اس سے پہلے مقاصد مناظرہ میں صرف تین چیزوں کی تفصیلات کا ذکر ہوتا رہا (۱) منع (۲) نقض (۳) معارضہ۔ گویا مقاصدِ مُناظرہ کے نو ابحاث میں صرف ان تین سوالات (اعتراضات) کی تفصیل ذکر کر کے یہ باور کرایا گیا کہ مُناظرہ میں ہونے والی بحث صرف ان تین سوالات میں بند اور منحصر ہے حالانکہ مناظرہ میں ان تین کے علاوہ بھی کئی طرح کے سوالات وارد کئے جاتے ہیں لہٰذا مناظرہ میں ہونے والی بحث کو صرف ان تین سوالات میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ فاسد اور منقوض ہے۔ کیونکہ کبھی قدحِ دلیل (دلیل کی خرابی ظاہر کرنے) کی صورت میں اعتراض کر کے بحث کی جاتی ہے۔ اور قدحِ دلیل کی جتنی صورتیں ہیں وہ سب مذکورہ تین سوالات (یعنی اعتراضات) کے علاوہ ہیں چنانچہ قدحِ دلیل کی ایک صورت یہ ہے کہ دلیل دعوٰی کو مستلزم (یعنی لازم پکڑنے والی) نہ ہو۔ تو اس وقت سائل (معترض) کہے گا کہ تمہاری دلیل تمہارے مدعا کو مستلزم نہیں ہے یعنی تمہاری دلیل سے تمہارے مدعا کا ثبوت لازم نہیں آتا۔ لہٰذا یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص دعوٰی کرے کہ گیارہویں شریف کرنا گُمراہی ہے پھر اس دعوٰی پر یہ دلیل دے کہ گیارہویں شریف کرنا بدعت ہے اور حدیث پاک میں ہے کُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ (ہر بدعت گمراہی ہے) لہٰذا ثابت ہوا کہ گیارہویں شریف کرنا گمراہی ہے۔ تو سائل اس پر اعترض کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ تمہارا دعوٰی اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دعوٰی گیارہویں شریف کی گمراہی کا ہے جو کہ ایک خاص چیز ہے اور دلیل عام ہے۔ پس جب عام کے متعلق اُصولِ فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عام کی ایک قسم عام مخصوص مِنْهُ الْبَعْضُ بھی ہے (یعنی وہ عام جس سے بعض افراد خاص کر لئے گئے ہوں۔) اور محققین علماء کے نزدیک یہ حدیث عام مخصوص مِنْهُ الْبَعْض ہے تو اس سے گیارہویں شریف کی گمراہی کیسے ثابت کی جا سکتی ہے جبکہ گیارہویں شریف جن امور پر مشتمل

ہوتی ہے وہ سب جائز یا مُستحب ہیں۔ اور قدحِ دلیل کی دوسری صورت یہ ہے کہ مستدل نے
جو دلیل ذکر کی ہے وہ کسی ایسے مقدمہ کی طرف محتاج ہو جس کو ذکر نہیں کیا گیا اور اس مقدمہ کے
بغیر دلیل فاسد ہو۔ مثلاً کوئی شخص دعوٰی کرے کہ رسول اللہ ﷺ مطلق غیب نہیں جانتے اور بطور
دلیل کہے کیونکہ اطلاقاتِ شرعیہ میں غیب سے مراد وہی غیب ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اور اس
کے ادراک کیلئے کوئی واسطہ اور سبیل نہ ہو۔ اور اسی بناء پر لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ ط اور وَلَوْ کُنْتُ اَعْلَمُ الْغَیْبَ وغیرہ فرمایا گیا ہے تو سائل اس پر اعتراض کرتے
ہوئے کہہ سکتا ہے کہ تمہاری یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ اس دلیل کا تام اور صحیح ہونا ایک ایسے
مقدمے کی طرف محتاج ہے جس کو تم نے ذکر نہیں کیا۔ اس لئے کہ اگر تمہاری اس دلیل کو منطقی
صورت میں پیش کیا جائے تو قضیہ حملیہ کی شکلِ اول کی صورت میں یوں کہا جائے گا۔

(صغرٰی) اطلاقاتِ شرعیہ میں مذکور غیب (یعنی مطلق غیب) سے مراد وہی غیب ہے جس
پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

(کبرٰی) ہر وہ غیب جس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس کو رسول اللہ ﷺ نہیں جانتے۔

(نتیجہ) اطلاقات شرعیہ میں مذکور غیب (یعنی مطلق غیب) کو رسول اللہ ﷺ نہیں جانتے
حالانکہ یہ نتیجہ صحیح نہیں ہے۔ اس نتیجہ کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس دلیل کا پہلا مقدمہ
(صغرٰی) صحیح نہیں ہے بلکہ اس دلیل کی اصلاح کیلئے ایسے مقدمہ (صغرٰی) کی ضرورت ہے جس
کو مستدل نے ذکر نہیں کیا۔ اس سے پیشتر کہ ہم اس دلیل کی اصلاح کریں اس کے صغرٰی کے صحیح
نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں۔ پس معلوم ہونا چاہئے کہ دراصل یہ بات مولوی اشرف علی تھانوی
نے حفظ الایمان میں لکھی ہے۔ علامہ غلام رسول صاحب سعیدی توضیح البیان صفحہ ۲۸۰ تا ۲۸۲ میں
اس کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: باقی رہی یہ بات کہ تھانوی صاحب کا یہ قاعدہ صحیح ہے یا غلط؟
تو جواب یہ ہے کہ تھانوی صاحب کا بنایا ہوا یہ قاعدہ عقلاً نقلاً ہر طرح باطل ہے کیونکہ قرآن کریم
میں ہے: یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ اور اس آیتِ کریمہ میں بھی مطلق غیب کا ذکر ہے اور یہاں اس غیب
سے مراد ذاتی غیب نہیں ہے۔ کیونکہ متقین اس غیب پر ایمان لائے ہیں جس کا انہیں دلائل سے علم
ہوا پس یہاں غیب سے مراد وہ غیب ہے جس پر دلیل ہو نہ کہ غیب ذاتی۔ نقلاً اس لئے باطل ہے کہ
مفسرین نے اس آیتِ کریمہ کو عطائی غیب پر محمول کیا ہے ملاحظہ فرمایئے۔ علامہ بیضاوی اسی آیت

کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔ وَقِسْمٌ نُصِبَ عَلَيْهِ دَلِيْلٌ كَالصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَحْوَالِهِ وَهُوَ الْمُرَادُ بِهِ فِيْ هٰذِهِ الْاٰيَةِ (تفسیر بیضاوی) اور غیب کی دوسری قسم وہ ہے جس پر دلیل قائم ہو جیسے صانع اور اس کی صفات۔ یوم آخر اور اس کے احوال وغیرہ اور اس آیت میں غیب کی یہی دوسری قسم مراد ہے۔

اب قارئین کرام پر دیوبندیوں کے حکیم الامت کا علم وفضل ظاہر ہو گیا ہوگا جنہوں نے یہ قاعدہ بنایا تھا کہ اطلاقات شرعیہ میں غیب سے مراد وہ غیب ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ دیکھئے لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ ط آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے وہ غیب نہیں جانتے مگر اللہ اور وَلَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ اگر میں غیب کو جانتا ہوتا۔ میں جو الغیب مذکور ہے وہی الغیب يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ میں بھی ہے۔ اور اس آیت میں غیب اسی طرح مطلقاً مذکور ہے جس طرح ان دو جگہوں پر ہے اور علامہ بیضاوی فرماتے ہیں اس سے وہ غیب مراد ہے جس پر دلیل قائم ہو۔ تھانوی صاحب کا قاعدہ توڑنے کے بعد اگر ہم ان کی اصلاح کریں تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ اطلاقات شرعیہ میں مطلقاً غیب کا جہاں اللہ تعالیٰ کے ساتھ اختصاص ہو یا غیر سے نفی ہو اس غیب سے مراد غیب ذاتی ہے جیسے عِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ اور لَا اَعْلَمُ الْغَيْبَ، وَلَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ اور لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ ط

انتھی (توضیح البیان صفحہ ۲۸۰ تا ۲۸۲) علامہ غلام رسول صاحب سعیدی کی اس اصلاح سے معلوم ہوا کہ مذکورہ دلیل بعینہ درست نہیں ہے بلکہ اس کی اصلاح کیلئے ایسے مقدمہ کی ضرورت ہے جس کو مستدل نے ذکر نہیں کیا۔ پس اگر ہم اس دلیل کی اصلاح کر کے اس کو منطقی صورت میں پیش کریں تو اصلاح شدہ دلیل یوں ہوگی۔

(صغریٰ) جن اطلاقات شرعیہ میں مطلق غیب اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے اس سے مراد وہ غیب ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

(کبریٰ) ہر وہ غیب جس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس کو رسول اللہ ﷺ نہیں جانتے۔

(نتیجہ) جن اطلاقات شرعیہ میں مطلق غیب اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے اس کو رسول اللہ ﷺ نہیں جانتے۔

تو اس اصلاح کے بعد مذکورہ دلیل مستدل کے دعویٰ کو صرف ان اطلاقات شرعیہ میں ثابت

کرے گی جن میں مطلق غیب کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اختصاص یا غیر سے نفی ہو اور ان اطلاقات شرعیہ میں حقیقۃً کوئی اختلاف نہیں ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ بریلوی حضرات ایسے مقامات پر مذکور غیب کو ذاتی غیب کہتے ہیں اور دیوبندی حضرات اس کو مطلق غیب سے تعبیر کرتے ہیں سو یہ لفظی اور اصطلاحی اختلاف ہے لہٰذا وَلَا مُنَاقَشَةَ فِی الْاِصْطِلَاحِ کے مطابق اسے نزاع کا سبب نہیں بنانا چاہئے۔ اور قدحِ دلیل کی تیسری صورت یہ ہے کہ مُستدل نے جو دلیل ذکر کی ہے وہ کسی ایسے زائد مقدمہ کو شامل ہو جس کو بغیر کسی مقصد اور فائدہ کے ذکر کر دیا گیا ہو اس کی مثالیں ظاہر ہیں۔ مثلاً کوئی شخص دعوٰی کرے کہ ارکانِ نماز کو اطمینان سے ادا کرنا واجب ہے اور بطورِ دلیل کہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ارکانِ نماز کو اطمینان سے ادا کرنے کا حکم دیا ہے اور لوگوں کا عمل بھی اسی پر ہے۔ اور جس چیز کا حکم رسول اللہ ﷺ نے دیا ہو وہ واجب ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ ارکانِ نماز کو اطمینان سے ادا کرنا واجب ہے۔ تو اس دلیل میں مستدل نے یہ مقدمہ جو ذکر کیا ہے کہ ''لوگوں کا عمل بھی اسی پر ہے'' یہ ایسا زائد مقدمہ ہے جس کو بغیر کسی مقصد کے ذکر کیا گیا ہے۔ کیونکہ (۱) لوگوں کے عمل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو اس کا ذکر کرنا بے مقصد ہوا۔ الحاصل قدحِ دلیل کی یہ تین صورتیں جو مثالوں کے ساتھ ذکر کی گئیں منع، نقض اور معارضہ کے علاوہ ہیں مگر ان کو مناظرہ کی بحث میں یقیناً دخل ہے تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ مناظرہ میں ہونے والی بحث کو منع، نقض اور معارضہ میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ قدحِ دلیل کے علاوہ کبھی مصادرہ علی المطلوب کے ساتھ اعتراض کر کے بحث کی جاتی ہے۔ مصادرہ علی المطلوب میں مستدل کی دلیل کے مدلول اور مطلوب کو لے کر اعتراض کیا جاتا ہے۔ لغت کی کتاب صراح میں ہے اَلْمُصَادَرَۃُ خُوْنِ کسے رَا بِمَالِ اُوْ فِرُوْخْتَنْ یقالُ صَادَرَہٗ عَلٰی کَذَا یعنی کسی کے خون

(۱) یعنی لوگوں کا عمل اس حیثیت سے کہ وہ لوگوں کا عمل ہے وجوب کو ثابت نہیں کرتا، لہٰذا اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اجماع امت سے بھی وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ لوگوں کا قول وعمل ہے۔ اس لئے کہ یہ نظریہ بالکل باطل ہے۔ اور اس کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اجماع اُمت اس حیثیت سے وجوب کو ثابت نہیں کرتا کہ وہ لوگوں کا قول وعمل ہے بلکہ اس حیثیت سے وجوب کو ثابت کرتا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس کی پیروی کا حکم دیا ہے چنانچہ مشکوٰۃ شریف باب الاعتصام میں بحوالہ مسند امام احمد سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد موجود ہے وَعَلَیْکُمْ بِالْجَمَاعَۃِ وَالْعَامَّۃِ یعنی تم جماعت اور عام مسلمانوں کی پیروی کو لازم پکڑو۔ اور اس لئے وجوب کو ثابت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۂ نساء میں عام مسلمانوں کی مخالفت کی مذمت کی ہے اور اس کی مذمت حدیثوں میں آئی ہے۔ ۱۲ منہ

کو اس کے مال کے عوض فروخت کرنے کا نام مصادرہ ہے۔ کہا جاتا ہے اس کو اسکے پر فروخت کیا گویا مستدل کی دلیل کے مدلول اور مطلوب کو لے کر اعتراض کرنا اس کے خون کو اس کے مال کے عوض بیچنا ہے تو اسی مناسبت سے اس اعتراض کا نام مصادرہ علی المطلوب رکھا گیا ہے۔ پھر مصادرہ علی المطلوب کے ساتھ اعتراض کرنے کی دو صورتیں ہیں (۱) مکمل دلیل پر اعتراض کرنا۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ سائل (یعنی مُعترض) کہے کہ یہ دلیل تب صحیح ہوگی اگر اس کا مدلول صحیح ہو۔ چونکہ اس کا مدلول صحیح نہیں ہے لہٰذا یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔ (۲) دلیل کے جزء پر اعتراض کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ سائل (یعنی معترض) کہے کہ اس دلیل کا جزء تب تام اور صحیح ہوگا اگر اس کے مدلول کا جزء صحیح ہو چونکہ اس کے مدلول کا جزء صحیح نہیں ہے لہٰذا یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ دیوبندی دعویٰ کرے کہ رسول اللہ ﷺ غیب کی ایک بات بھی نہیں جانتے (میزان الحق بحوالہ مولوی اسماعیل دہلوی) اور بطور دلیل کہے کیونکہ قرآن مجید میں ہے۔

قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ (سورۂ نمل)

ترجمہ: تم فرماؤ کہ آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے وہ غیب نہیں جانتے مگر اللہ۔

بریلوی سائل اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہے کہ تم نے اس آیت سے جس بات پر استدلال کیا ہے تمہارا یہ استدلال کرنا اور اس آیت کو دلیل بنانا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ تمہاری یہ دلیل تو تب صحیح ہوتی اگر اس کا مدلول (یعنی رسول اللہ ﷺ کا غیب کی ایک بات بھی نہ جاننا) صحیح ہوتا۔ حالانکہ یہ بداہۃً باطل اور فاسد ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے غیب کی بے شمار خبریں دی ہیں اور علم کے بغیر کسی چیز کی خبر دینا ناممکن ہے پس معلوم ہوا کہ تمہارا یہ استدلال فاسد ہے۔

اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص دعویٰ کرے کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ہر نمازی پر ضروری ہے خواہ وہ اکیلا ہو یا امام ہو یا مقتدی اور دلیل دیتے ہوئے کہے کیونکہ حدیث پاک میں ہے۔

لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ ط

ترجمہ: نہیں نماز اس شخص کی جس نے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی۔

اس حدیث میں کلمۂ من عام ہے جو کہ ہر نمازی کو شامل ہے خواہ وہ امام ہو یا مقتدی یا اکیلا نماز پڑھنے والا یہ حدیث سب کو شامل ہے۔ تو سائل (معترض) اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ اس حدیث کے عموم سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس حدیث کو اپنے عموم

پر باقی رکھا جائے تو اس کے مدلول کا ایک جزء یہ ہوگا کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنا ضروری ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کو سننے اور خاموش رہنے کا حکم ہے خاص کر اس وقت جب امام قرأت کر رہا ہو۔ کیونکہ جس آیت میں قرآن کو سننے کا حکم دیا گیا ہے وہ نماز میں امام کی قرأت سننے کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ لہٰذا امام کی قرأت کا سننا اور خاموش رہنا فرض ہوگا اور مقتدی پر سورۂ فاتحہ پڑھنے کو ضروری قرار دینا یقیناً اس کے منافی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مستدل کی اس دلیل کے مدلول کی ایک جزء صحیح نہیں ہے۔ تو جب اس کے مدلول کی ایک جزء صحیح نہیں ہے تو دلیل کی ایک جزء بھی صحیح نہ ہوگی کیونکہ دلیل کی یہ جزء تو تب صحیح اور تام ہوتی اگر اس کا مدلول صحیح ہوتا چونکہ اس کے مدلول کی ایک جزء صحیح نہیں لہٰذا یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔

یہ تو مصادرہ علی المطلوب کے ساتھ اعتراض کرنے کی تفصیل تھی۔ اور کبھی مصادرہ علی المطلوب کے علاوہ اس چیز کو منع کرنے کے ساتھ اعتراض کیا جاتا ہے جو دلیل کی صحت کو لازم ہے بایں طور کہ کہا جائے کہ یہ دلیل تب صحیح ہوگی اگر اس طرح ہو اور دلیل کا اس طرح ہونا ممنوع ہے لہٰذا یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔ مثلاً اوپر والی مثال میں سائل معلل کی دلیل پر اعتراض کرتے ہوئے کہے کہ تمہاری یہ دلیل تب صحیح ہوگی اگر اس میں مذکورہ کلمہ مَن اپنے عموم پر ہو اور اس کا اپنے عموم پر ہونا ممنوع ہے۔ کیونکہ دیگر دلائلِ شرعیہ کی روشنی میں مقتدی کو اس سے خاص کر لیا گیا ہے لہٰذا یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ مصادرہ علی المطلوب اور اعتراض کی یہ آخری صورت بھی مذکورہ تین سوالات یعنی منع، نقض اور معارضہ کے علاوہ ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ مناظرہ میں ہونے والی بحث کو ان تین سوالات (منع، نقض اور مُعارضہ) میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ کل پانچ چیزوں سے حصر مذکور پر نقض وارد کیا گیا ہے۔

شارحِ علامہ نے ان کے جو جوابات دیئے ہیں ان کی توضیح یہ ہے کہ پہلا سوال جس میں کہا گیا کہ دلیل دعوٰی کو مستلزم نہیں ہوتی (یعنی دلیل سے دعوٰی کا ثبوت لازم نہیں آتا۔) اس کی وجہ سے دلیل میں خرابی ہوتی ہے۔ اور دوسرا سوال جس میں کہا گیا کہ مستدل نے جو دلیل ذکر کی ہے وہ کسی ایسے مقدمہ کی طرف محتاج ہے جس کو ذکر نہیں کیا گیا یعنی مستدل نے ذکر نہیں کیا۔ اور چوتھا سوال جس میں مُصادرہ عَلَی المَطلُوْب کے ساتھ سوال کیا جاتا ہے، تو ان تینوں قسموں کے سوالات کے ساتھ حصر مذکور پر جو نقض وارد کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس قسم کے سوالات

میں سے کوئی سوال مناظرہ میں ہونے والی بحث میں وارد کیا جائے گا تو دیکھیں گے کہ وہ سوال کسی ایسے شاہد کے ساتھ وارد کیا گیا ہے جو دلیل کے فساد پر دلالت کرتا ہے یا ایسے شاہد کے بغیر وارد کیا گیا ہے؟ پس اگر ایسے شاہد کے ساتھ وارد کیا گیا ہو تو اس سوال کو نقض کہیں گے۔ کیونکہ نقض کی تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ نقض کا معنیٰ ہے کسی شاہد کے ساتھ دلیل کے فساد کو بیان کرنا اس طرح کہ اس کے مدلول سے تعرض نہ کیا جائے۔ اور یہ معنیٰ بعینہٖ اس سوال میں پایا جاتا ہے۔ اور اگر ایسے شاہد کے بغیر وارد کیا گیا ہو تو یہ مکابرہ غیر مسموعہ ہوگا یعنی نا قابلِ سماعت مکابرہ ہوگا۔ اور ہمارا کلام ان ابحاث میں ہے جو قابلِ سماعت ہیں تو اس صورت میں یہ سوال ہمارے موضوع سے خارج ہوگا لہٰذا اس سے حصر مذکور نہیں ٹوٹے گا۔ پس معلوم ہوا کہ مذکورہ پانچ قسم کے سوالات میں سے تین قسم کے سوالات ایسے ہیں جو نقض میں داخل ہیں اور جب نقض میں داخل ہیں تو ان کو لے کر حصر مذکور پر نقض وارد کرنا درست نہیں۔ رہے باقی دو سوالات تو ان کی وجہ سے حصر مذکور پر نقض وارد کرنا بھی درست نہیں ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تیسرا سوال جس میں کہا گیا کہ دلیل کے مقدمات میں سے کوئی مقدمہ بے مقصد ہوتا ہے جس کی وجہ سے دلیل میں خرابی ہوتی ہے۔ اس سوال کے ساتھ حصرِ مذکور پر جو نقض وارد کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس بے مقصد مقدمہ کے ہونے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ مُناظر کی غرض کے مُنافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ مُعلل (جس نے بے مقصد مقدمہ پر مشتمل دلیل پیش کی ہے تو اس) کی غرض اپنے مطلب کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنا ہے اور یہ غرض حاصل ہو جاتی ہے اگرچہ دلیل کے بعض مقدمات بے مقصد ہوں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ اس بے مقصد مقدمہ کا ذکر بہتر نہیں ہے کیونکہ اس کا مطلوب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں اور اس کے بغیر بھی مطلوب کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ تو اس کے محض خلاف اولیٰ ہونے کی وجہ سے دورانِ مُناظرہ اس پر سوال اٹھنا بحثِ مناظرہ کے ساتھ تعلق نہیں رکھتا لہٰذا اس سوال کی وجہ سے بحثِ مُناظرہ کے حصر مذکور پر نقض وارد کرنا درست نہیں ہے۔

اور پانچواں سوال جس میں کہا گیا کہ کبھی اس چیز کو منع کرنے کے ساتھ سوال وارد کیا جاتا ہے جو دلیل کی صحت کو لازم ہو۔ تو اس سوال کی وجہ سے حصر مذکور پر نقض وارد کرنے کا جواب یہ ہے کہ مقدمہ کی تعریف ہے مَا یُتَوَقَّفُ عَلَیْہِ صِحَّۃُ الدَّلِیْلِ یعنی مقدمہ وہ چیز ہے جس پر دلیل کی صحت موقوف ہو۔ اور منع (جو حصر میں مذکور تین سوالات میں سے ایک سوال ہے) اس کی تعریف یہ ہے

طَلَبُ الدَّلِيْلِ عَلٰی مُقَدِّمَةٍ مُّعَيَّنَةٍ یعنی منع مقدمہ معینہ پر دلیل طلب کرنے کا نام ہے تو جو مقدمہ منع کی تعریف میں مذکور ہے وہ وہی چیز ہے جو دلیل کی صحت کو لازم ہو کیونکہ ابھی مقدمہ کی تعریف سے معلوم ہوا کہ مقدمہ اس چیز کو کہتے ہیں جس پر دلیل کی صحت موقوف ہو اور دلیل کی صحت اسی چیز پر موقوف ہوتی ہے جو دلیل کی صحت کو لازم ہو۔ پس معلوم کہ مذکورہ پانچویں سوال میں جس منع کا ذکر ہے یہ کوئی نیا منع نہیں ہے تاکہ اس کی وجہ سے حصر مذکور پر نقض وارد ہو بلکہ اسی منع میں داخل ہے جس کا ذکر حصر میں مذکور تین سوالات میں ہوا لہٰذا اس کی وجہ سے حصر مذکور پر نقض وارد کرنا بھی درست نہیں ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جو بھی قابلِ سماعت بحث سائل کی طرف سے کی جاتی ہے وہ حصر میں مذکور تین سوالات (یعنی منع، نقض اور مُعارضہ) میں سے کسی ایک میں داخل ہوتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ حصر مذکور درست ہے اور جو نقض اس پر وارد کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

ایک وہم کا ازالہ

فاضل ماتن نے مصادرہ علی المطلوب کو عطف کے طریقے پر قدحِ دلیل کی صورتوں کے ساتھ ذکر فرمایا اس سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ بالمصادرہ علی المطلوب کا عطف اگر لاستدرا کھا پر ہے جیسا کہ ظاہر عبارت کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے تو اس صورت میں مصادرہ علی المطلوب بھی قدحِ دلیل کی صورتوں میں سے ایک صورت ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ مصادرہ علی المطلوب دلیل پر اعتراض کرنے کی ایک مستقل علیحدہ صورت ہے تو شارح علامہ نے اپنے قول عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ بِقَدْحٍ سے اس وہم کا ازالہ کیا۔ ازالہءِ وہم کا حاصل یہ ہے کہ بالمصادرہ علی المطلوب کا عطف لِاسْتِدْرَاکِهَا پر نہیں تاکہ اس وہم کی گنجائش ہو بلکہ اس کا عطف ماتن علیہ الرحمۃ کے قول بِقَدْحٍ پر ہے۔ میں فقیر عطا محمد نقشبندی کہتا ہوں کہ اس صورت میں اَوْ بِالْمُصَادَرَةِ عَلَی الْمَطْلُوْبِ میں مذکور اَوْ بمعنی واؤ ہوگا جیسا کہ کچھ تأمّل سے ظاہر ہو جاتا ہے۔

ایک سوال کا جواب

اس بحث کے آخر میں شارح علامہ نے اپنے قول وَاَمَّا الْغَصَبُ سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس تمام تفصیل کے بعد بھی بحث کو مذکورہ تین سوالات میں

ظاہر کرنے پر نقض باقی ہے کیونکہ کبھی معلل کی دلیل منع کے قابل ہوتی ہے اس کے باوجود سائل اس پر منع بالکل وارد نہیں کرتا بلکہ اپنے منصب سے ہٹ کر اس کے مقدمہ معینہ کی نفی کرنے کے درپے ہوجاتا ہے اور یہ بطریق بحث غیر کے منصب کو غصب کرنا ہے۔ تو یہ بھی ایک قسم کا سوال ہے جو مذکورہ تین سوالات کے علاوہ ہے لہٰذا بحث کو مذکورہ تین سوالات (منع، نقض اور معارضہ) میں منحصر کرنا بہر حال منقوض ہے۔ تو شارح علامہ نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس طرح کا غصب محققین کے نزدیک قابلِ سماعت نہیں اور ہمارا کلام ان ابحاث میں ہے جو قابلِ سماعت ہیں۔ لہٰذا اس کے ساتھ نقض وارد کرنا بھی درست نہیں ہے۔

تنبیہ نمبر ۴۷۔ ہمارے معاصر صاحبِ حمیدیہ نے اپنی شرح کے صفحہ نمبر ۲۴۳، ۲۴۴ پر فاضل ماتن کی عبارت اَوْ بِالْمُصَادَرَةِ عَلَى الْمَطْلُوْبِ کے ترجمہ اور تشریح میں لکھا ہے کہ (بحث کی حصر سے زائد صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ دلیل پر اعتراض) مصادرہ علی المطلوب کے ساتھ ہو۔ (مصادرہ علی المطلوب کہتے ہیں کہ دعوٰی کو ہی دلیل سمجھنا) انتہی کلامہ۔ میں فقیر عطا محمد نقشبندی کہتا ہوں کہ معاصر مذکور نے مصادرہ علی المطلوب کا جو معنیٰ لکھا ہے یہ اہلِ مناطقہ کی اصطلاح میں ہے دراصل منطقیوں کے نزدیک مصادرہ علی المطلوب قیاسِ فاسد اور مغالطے کی ایک صورت ہے چنانچہ قطبی صفحہ ۳۶۱ مطبوعہ مکتبہ حقانیہ ملتان میں ہے۔

اَلْمُغَالَطَةُ قِيَاسٌ فَاسِدٌ إِمَّا مِنْ جِهَةِ الصُّوْرَةِ أَوْ مِنْ جِهَةِ الْمَادَةِ وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَادَةِ فَبِأَنْ يَكُوْنَ الْمَطْلُوْبُ وَبَعْضُ مُقَدَّمَاتِهِ شَيْأً وَّاحِدًا أَوْ هُوَ الْمُصَادَرَةُ عَلَى الْمَطْلُوْبِ كَقَوْلِنَا كُلُّ إِنْسَانٍ بَشَرٌ وَكُلُّ بَشَرٍ ضَحَّاكٌ فَكُلُّ إِنْسَانٍ ضَحَّاكٌ

ترجمہ: مغالطہ قیاس فاسد ہے یا تو صورت کی جہت سے (فاسد ہوگا) یا مادہ کی جہت سے۔ اور لیکن مادہ کی جہت سے تو اس طور پر ہے کہ مطلوب اور قیاس کے بعض مقدمات ایک شی ہوں اور ایسا قیاس مصادرہ علی المطلوب ہے۔ جیسے ہمارا یہ قول ہے كُلُّ إِنْسَانٍ بَشَرٌ وَكُلُّ بَشَرٍ ضَحَّاكٌ فَكُلُّ إِنْسَانٍ ضَحَّاكٌ ہر انسان بشر ہے اور ہر بشر ہنسنے والا ہے تو (نتیجہ نکلا کہ) ہر انسان ہنسنے والا ہے۔ اھ حاصل یہ کہ "مطلوب اور قیاس کے بعض مقدمات کا ایک شی ہونا" اور "دعوٰی کو ہی دلیل سمجھنا" دونوں مفہوم کے اعتبار سے مترادف ہیں اور معاصر مذکور نے منطقیوں کی اصطلاح کے مطابق مُصَادَرَہ عَلَى الْمَطْلُوْبِ کا معنیٰ لکھا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر فن کی اپنی اصطلاح ہوتی ہے تو اہلِ مناظرہ کی اصطلاح میں مُصَادَرَہ عَلَى الْمَطْلُوْبِ کا وہ معنیٰ نہیں جو معاصر مذکور نے لکھا ہے اولاً اس لئے کہ اہلِ مناظرہ کی اصطلاح میں مصادرہ علی المطلوب قیاس اور دلیل کی ایک صورت نہیں حتیٰ کہ اس کا یہ معنیٰ صحیح ہو کہ دعوٰی کو ہی دلیل سمجھنا مصادرہ علی المطلوب ہے بلکہ یہ سوال اور اعتراض کی ایک صورت ہے۔ اور سوال و اعتراض میں دعوٰی کو دلیل سمجھنا کیا معنیٰ رکھتا ہے؟۔ ثانیاً اس لئے کہ معاصر مذکور نے مصادرہ علی المطلوب کا جو معنیٰ بیان کیا ہے وہ قیاسِ فاسد اور مغالطے کا ایک معنیٰ ہے جبکہ اہلِ مناظرہ کے نزدیک مصادرہ علی المطلوب بعض شرائط کے ساتھ سوالِ صحیح کی ایک صورت ہے پس صحیح کو فاسد کا معنیٰ پہنانا انصاف نہیں۔ ثالثاً اس لئے کہ شارح علامہ نے

خاتمہ اس بیان میں کہ مناظرہ جن امور میں ہوتا ہے وہ سب احکامِ خبریہ کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں

(خاتِمَةٌ قَدْ عَلِمْتَ اَنَّ الْمُنَاظَرَةَ كُلَّهَا) سَوَاءٌ كَانَتْ بِطَرِيقِ طَلَبِ التَّصْحِيحِ اَوْ طَلَبِ الدَّلِيلِ اَوِ الْمَنْعِ اَوِ النَّقْضِ اَوِ الْمُعَارَضَةِ (تَتَعَلَّقُ بِالْاَحْكَامِ) الْخَبَرِيَّةِ (صَرِيحَةً كَانَتْ تِلْكَ الْاَحْكَامُ كَمَا فِي الدَّعَاوِي (اَوْ ضِمْنِيَّةً) كَمَا فِي التَّعْرِيفَاتِ يَعْنِي مَالَمْ يُعْتَبَرْ فِي التَّعْرِيفِ حُكْمٌ ضِمْنِيٌّ عَلَى الْمَحْدُودِ بِكَوْنِ ذٰلِكَ التَّعْرِيفِ تَعْرِيفًا لَهُ لَا يُتَصَوَّرُ الْمُنَاظَرَةُ فِيهِ (وَمَا يُقَالُ يُتَصَوَّرُ) الْمُنَاظَرَةُ فِي التَّعْرِيفِ (بِلَا اعْتِبَارِ حُكْمٍ ضِمْنِيٍّ) كَمَا نَبَّهْنَاكَ عَلَى طَرِيقِ اعْتِبَارِهِ (وَكَذَا يَصِحُّ طَلَبُ تَصْحِيحِ النَّقْلِ فِي الْكَلَامِ الْاِنْشَائِيِّ) كَمَا اِذَا قَالَ اَحَدٌ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ كُنْ فِي الدُّنْيَا كَاَنَّكَ غَرِيبٌ اَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ (وَفِي الْمُفْرَدِ) كَمَا اِذَا نَقَلَ تَعْرِيفَ شَيْءٍ بِمُفْرَدٍ (لَوْ تَمَّ) اِشَارَةٌ اِلَى عَدَمِ تَمَامِهِ فَاِنَّهُ لَا فَسَادَ فِي صِدْقِ الْحَيَوَانِ الْاَبْيَضِ عَلَى فَرَسٍ مَثَلًا مَعَ عَدَمِ اعْتِبَارِ كَوْنِهِ تَعْرِيفًا لِلْاِنْسَانِ وَكَذَا اِنَّمَا يُطْلَبُ فِي قَوْلِهِ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُنْ فِي الدُّنْيَا الْحَدِيثَ تَصْحِيحُ كَوْنِهِ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ خَبَرٌ لَا تَصْحِيحُ الْاِنْشَاءِ كَمَا يَشْهَدُ بِهِ الْوِجْدَانُ اَمَّا الْمُفْرَدُ فَبَعْدَ مَا بَيَّنَ الْاَوَّلَ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الْبَيَانِ (فَهَدْمٌ) اَيْ فَهُوَ هَدْمٌ (لِحَدِّ الْمُنَاظَرَةِ الْمَشْهُورَةِ) بَيْنَ الْجُمْهُورِ وَالْمَنْقُولِ وَاضِعِ هٰذَا الْفَنِّ وَهُوَ تَوَجُّهُ الْمُتَخَاصِمَيْنِ فِي النِّسْبَةِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ اِظْهَارًا لِلصَّوَابِ فَلَا يَرِدُ اَنَّهُ يَجُوزُ اَنْ يُحَدَّ الْمُنَاظَرَةُ بِمَا لَا يَلْزَمُ هَدْمُهُ عَلَى ذٰلِكَ التَّقْدِيرِ مِثْلَ اَنْ يُقَالَ الْمُنَاظَرَةُ تَوَجُّهُ الْمُتَخَاصِمَيْنِ فِي شَيْءٍ اَعَمَّ مِنْ اَنْ يَكُونَ نِسْبَةً اَوْ لَا (وَتَكْثِيرٌ لِقَوَاعِدِ الْبَحْثِ) فَاِنَّ مَا يَرِدُ عَلَى التَّعْرِيفِ لَا يَدْخُلُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمُنُوعِ الثَّلٰثَةِ (مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ) فَاِنَّهُ يُمْكِنُ اعْتِبَارُ النِّسْبَةِ وَاِدْرَاجُ الْاَبْحَاثِ الْوَارِدَةِ فِي الْاَبْحَاثِ الْمَذْكُورَةِ وَالتَّقْلِيلُ فِي الْقَوَاعِدِ اَلْيَقُ بِالضَّبْطِ وَالْحِفْظِ۔

بقیہ حاشیہ...... مصادرہ علی المطلوب کی جو تشریح آپ نے قول ماتن بِاَنْ يُقَالَ هٰذَا الدَّلِيلُ اَوْ جُزْءُهُ الخ سے کی ہے وہ معاصر مذکور کے بیان کردہ معنی پر ہرگز صادق نہیں آتی جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

ترجمہ مع توضیحات: (یہ) خاتمہ (ہے) تحقیق آپ نے جان لیا کہ مُناظرہ سارے ہمارا خواہ وہ (ناقل سے) تصحیحِ (نقل) طلب کرنے (کے طور پر ہو) یا (مدعی سے اس کے دعوٰی پر) دلیل طلب کرنے (کے طریقہ پر ہو) یا منع یا نقض یا مُعارضہ کے طریقہ پر ہو۔ (یا منع کے جواب میں مقدمہ ممنوعہ کا اثبات یا مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی سند کا ابطال ہو۔ غرضیکہ ہر طرح کا مناظرہ) احکامِ خبریہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ احکامِ (خبریہ) صریحہ ہوں جیسا کہ دعوؤں میں (ہوتے ہیں۔) یا ضمنیہ ہوں جیسا کہ تعریفات میں (ہوتے ہیں) یعنی (1) جب تک تعریف میں مُعرَّف پر اس تعریف کے معرف کیلئے تعریف ہونے کے حکم ضمنی کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس (تعریف) میں مناظرہ متصور ہی نہ ہوگا۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ تعریف میں حکم ضمنی کا اعتبار کیئے بغیر (بھی) مناظر متصور ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم نے (اپنے قول یَکُوْنُ ذٰلِکَ التَّعْرِیْفُ تَعْرِیْفًا لَّہٗ سے) اس کے اعتبار کرنے کے طریقہ پر آپ کو تنبیہ کی ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ جمہور علماءِ مُناظرہ کے نزدیک تو مُعرف اور محدود پر یہ حکم ضمنی لگانا (کہ یہ تعریف جو ہم نے ذکر کی ہے یہ مُعرف کی تعریف ہے) تعریفات میں مُناظرہ کے متصور ہونے کیلئے ضروری ہے اور بعض محققین کے نزدیک تعریفات میں مناظرہ کے متصور ہونے کیلئے اس حکم ضمنی کا لگانا ضروری نہیں بلکہ اس حکم ضمنی کے بغیر بھی مناظرہ متصور ہو سکتا ہے۔) اور اسی طرح (جو کہا جاتا ہے کہ) کلامِ انشائی میں تصحیحِ نقل کا طلب کرنا صحیح ہے جیسا کہ جب کوئی کہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ دُنیا میں ایسا ہو گویا کہ تُو غریب (اجنبی) ہے یا راستے کا مُسافر ہے۔ اور (جو کہا جاتا ہے کہ) مفرد میں (تصحیحِ نقل کا طلب کرنا صحیح ہے) جیسا کہ جب (لفظِ) مفرد کے ساتھ کسی شی کی تعریف نقل کی جائے (مثلاً کہا جائے کہ لُغت کی کتاب قاموس میں ہے کہ لفظِ حرکت (ح۔ر۔ک) تینوں کے زبر کے ساتھ ہے تو اس لفظ کے مفرد ہونے کی حیثیت سے اس میں تصحیحِ نقل کا طلب کرنا صحیح ہے۔) اگر (بالفرض قائل کا یہ کلام) تام ہو (فاضل مصنف کا یہ کہنا کہ اگر (یہ کلام) تام ہو) اس کے تام نہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ مثلاً حیوانِ ابیض کو انسان کی تعریف اعتبار نہ کرنے کے ساتھ (اس کے) فرس پر صادق آنے میں کوئی فساد (اور خرابی) نہیں ہے (یہ قائل کے

(1) اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک تعریف میں معرف پر یہ حکم ضمنی لگانے کا اعتبار نہ کیا جائے کہ یہ تعریف اس معرف کی تعریف ہے اس وقت تک اس میں مناظرہ متصور ہی نہ ہوگا۔ ۱۲ منہ

کلام کے تام نہ ہونے کی دلیل ہے مطلب یہ ہے کہ حیوان ابیض کی مثال کو دیکھو کہ اگر ہم
کو انسان کی تعریف اعتبار کریں اور اس پر یہ حکم ضمنی لگائیں کہ یہ انسان کی تعریف ہے تو پھر اس
تعریف کو مناظرہ میں پیش کرنا بھی درست ہوگا کیونکہ اس وقت یہ غیر کے دخول سے مانع ہوگی کہ
مثلاً فرس، حمار وغیرہ چوپائے اس پر صادق نہیں آئیں گے باوجودیکہ وہ حیوان ابیض بھی ہوتے
ہیں۔ اور اگر اس میں یہ حکم ضمنی نہ لگائیں کہ یہ انسان کی تعریف ہے تو مثلاً اس کے فرس (گھوڑے)
حمار (گدھے) بیل، گائے، بھیڑ، بکری وغیرہ پر صادق آنے میں کوئی خرابی نہیں ہوگی تو اس وقت
اس کو مناظرے میں پیش کرنا اور اس کے بارے میں مناظرہ کرنا عقلاء کے نزدیک متصور ہی نہ
ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ تعریفات میں مناظرہ کے متصور ہونے کیلئے حکم ضمنی کا لگانا ضروری ہے اس
کے بغیر مناظرہ متصور ہی نہیں ہوسکتا۔) اور اسی طرح اس (قائل) کے قول قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُنْ فِي الدُّنْيَا الْحَدِيْثَ میں اس کا قولِ نبی ﷺ ہونے کی صحت ثابت
کرنا طلب کیا جاتا ہے اور یہ خبر ہے (یعنی خبر کی تصحیح طلب کرنا ہے) نہ کہ انشاء کی تصحیح جیسا کہ
وِجدان اس کی گواہی دیتا ہے۔ بہرحال مفرد (میں تصحیحِ نقل طلب کرنا) تو بعد اس کے کہ وہ پہلے
بیان کردیا گیا ہے (اب پھر) بیان کی طرف محتاج نہیں ہے (یعنی اس سے پہلے بحث ثانی وغیرہ
میں بیان کردیا گیا ہے کہ مُفرد میں جب تصحیحِ نقل طلب کی جاتی ہے تو اس کے شئی کی تعریف ہونے
کے اعتبار سے طلب کی جاتی ہے اور جب اس کا شئی کی تعریف ہونا اعتبار کیا جائے تو اس میں حکم ضمنی
پائے جانے کی وجہ سے وہ خبر ہوگا اور خبر میں تصحیحِ نقل کا طلب کرنا صحیح ہے۔ مفرد میں اس کے مفرد
ہونے کی حیثیت سے تصحیحِ نقل طلب نہیں کی جاتی حتیٰ کہ ہم پر قائل کا یہ اعتراض وارد ہو کہ مفرد
تو خبر نہیں ہے پھر اس میں تصحیحِ نقل طلب کرنے کو جائز کیوں کہتے ہو؟) تو گرانا ہے یعنی تو وہ (قول
جس کے قائل بعض محققین ہیں اور وہ یہ ہے کہ تعریفات میں حکم ضمنی کا اعتبار کئے بغیر بھی مناظرہ
متصور ہوسکتا ہے اور کلامِ انشائی اور مفرد میں اس کے انشاء اور مفرد ہونے کی حیثیت سے بھی تصحیحِ
نقل طلب کرنا صحیح ہے تو اس قول میں) مناظرہ کی اس تعریف کو گراتا ہے جو جمہور کے درمیان
مشہور اور اس فن کے واضع سے منقول ہے اور وہ (یہ ہے) تَوَجُّهُ الْمُتَخَاصِمَيْنِ فِي النِّسْبَةِ
بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ اِظْهَارًا لِلصَّوَابِ (دو مدمقابل کا دو چیزوں یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان پائی
جانے والی نسبت میں بحث کرنا درست بات کو ظاہر کرنے کیلئے۔) (قائل کے مذکورہ قول میں اس

تعریف کو گرانا اس لئے ہے کہ جب تعریفات میں حکم ضمنی کا اعتبار نہ کیا جائے تو ان میں محکوم علیہ اور محکوم بہ متحقق نہیں ہوگا اسی طرح مفرد اور کلام انشائی میں بحیثیتِ مفرد اور انشاء کے محکوم علیہ اور محکوم بہ نہیں ہوتا جبکہ مناظرہ کی مذکورہ تعریف کے مطابق محکوم علیہ اور محکوم بہ کو بنیادی اور مرکزی حیثیت حاصل ہے۔) (جب یہ بات واضح ہوگئی کہ قائل کے مذکورہ قول میں مناظرہ کی مشہور تعریف کو گرانا ہے) تو (قائل کی طرف سے ہم پر) یہ (اعتراض) وارد نہیں ہوسکتا کہ مناظرہ کی تعریف ایسے (الفاظ) کے ساتھ کرنا (بھی) جائز ہے کہ (ہمارے) اس (قول کی) تقدیر پر اس (مشہور تعریف) کا گرانا لازم نہ آئے جیسا کہ کہا جائے کہ مناظرہ دو مدمقابل کا کسی چیز میں بحث کرنا ہے عام اس سے کہ وہ (چیز) نسبت ہو یا نہ ہو۔ (اس اعتراض کے وارد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس تعریف سے مشہور تعریف کا گرانا لازم آتا ہے اور پھر یہ تعریف صحیح بھی نہیں ہے کیونکہ اس میں اظہارِ صواب کی قید نہیں ہے۔ اس لئے یہ تعریف مجادلہ بلکہ مکابرہ پر بھی صادق آتی ہے۔ اگر تم کہو کہ اس میں اظہارِ صواب کی قید ملحوظ ہے مگر اسے مشہور ہونے کی بناء پر چھوڑ دیا گیا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ پھر بھی اس تعریف میں شیٔ کو عام رکھنا مشکل پیدا کر دیتا ہے۔ کیونکہ اظہارِ صواب کی قید تو صرف اس چیز میں ملحوظ ہوسکتی ہے جس میں حکم ہو اور حکم کیلئے نسبت بین الشیئین کا ہونا ضروری ہے۔) اور (قائل کے مذکورہ قول میں یہ خرابی بھی ہے کہ اس میں) بلاضرورت بحث کے قواعد کا زیادہ کرنا ہے (قواعد کا زیادہ کرنا) تو اس لئے (ہے) کہ (اس قول کے مطابق) جو (اعتراض) تعریف پر وارد ہوگا وہ منوعِ ثلاثہ (منع، نقض اور معارضہ) میں سے کسی میں داخل نہیں ہوگا۔ (کیونکہ منع، نقض اور مُعارضہ اس تعریف پر وارد ہوتے ہیں جس میں حکم ضمنی کا اعتبار کیا جائے اور قائل کے نزدیک تعریف میں حکم ضمنی کا اعتبار کئے بغیر بھی مناظرہ متصور ہوسکتا ہے۔ پس وہ تعریف جس میں حکم ضمنی کا اعتبار کئے بغیر مناظرہ کیا جائے گا اس پر جو اعتراض وارد ہوگا وہ منع، نقض اور مُعارضہ کے علاوہ ہوگا تو اس طرح قواعد کا زیادہ کرنا لازم آئے گا۔ (اور رہ گیا بلاضرورت) تو (وہ) اس لئے (ہے) کہ (مُناظرہ کی تعریف میں) نسبت کا اعتبار کرنا اور (تعریفات و مفرد اور کلام انشائی پر) وارد ہونے والی ابحاث کو (مصنف علیہ الرحمۃ کے ذکر کردہ) مذکور (نو) ابحاث میں درج کرنا (بھی) ممکن ہے اور قواعد میں کمی کرنا ضبط اور حفظ کے زیادہ لائق ہے (نہ کہ قواعد کا بڑھانا۔)

شرح: مُناظرہ احکام خبریہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے

خاتمہ میں جو بنیادی اور مرکزی باتیں بیان کی گئیں وہ صرف دو ہیں۔ باقی باتیں تعریفات میں ضمناً آگئی ہیں اور وہ دو مرکزی اور بنیادی باتیں یہ ہیں۔

(۱) اس عبارت کے شروع میں فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ مسئلہ بیان فرمایا کہ مُناظرہ میں جو سوال و جواب بھی ہوتے ہیں ان سب کا تعلق احکام خبریہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی مُناظرہ میں جس رنگ کا بھی سوال و جواب کیا جائے خواہ وہ ناقل سے تصحیح نقل طلب کرنے کا سوال ہو۔ یا مدعی سے اس کے دعوٰی پر دلیل طلب کرنے کا سوال ہو۔ یا منع یا نقض یا معارضہ وارد کرنے کا سوال ہو یا منع کے جواب میں مقدمہ معینہ ممنوعہ کا اثبات ہو یا مقدمہ ممنوعہ کی نقیض کے مساوی سند کا ابطال ہو یا منع کا جواب نقض یا معارضہ کے ساتھ ہو وغیرہ وغیرہ۔ غرضیکہ مناظرہ میں ہونے والے ہر قسم کے سوال و جواب کیلئے ضروری ہے کہ وہ حکمِ خبری پر واقع ہو مفرد اور انشاء پر واقع نہ ہو۔ پھر وہ احکامِ خبریہ جن پر مناظرہ میں ہونے والے سوال و جواب واقع ہوتے ہیں کبھی تو صریحی ہوتے ہیں جیسے دعوے کیونکہ دعوے صراحۃً حکمِ خبری پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور کبھی ضمنی ہوتے ہیں جیسے تعریفات کے ضمنی دعوے۔ یعنی جب تک تعریف میں اس حکم اور دعوٰی ضمنیہ کا اعتبار نہ کیا جائے کہ وہ اپنے معرف کی تعریف ہے تو اس میں مُناظرہ متصور ہی نہ ہوگا۔

(۲) اس کے بعد فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول وَمَا یُقَالُ یُتَصَوَّرُ سے آخرِ عبارت تک بعض علماءِ مناظرہ کا مذہب نقل کر کے اس کو رد فرمایا ہے۔ جس کی توضیح ذیل کے عنوان کے تحت پیش کی جا رہی ہے۔

بعض علماءِ مُناظرہ کا رد

بعض علماءِ مُناظرہ نے یہ مذہب اختیار فرمایا ہے کہ تعریفات میں مُناظرہ کے متصور ہونے کیلئے حکمِ ضمنی کا لگانا ضروری نہیں، یعنی یہ حکمِ ضمنی کہ جو تعریف ہم نے ذکر کی ہے یہ مُعرف کی تعریف ہے بلکہ اس حکم ضمنی کا اعتبار کئے بغیر بھی مُناظرہ متصور ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ان علماءِ مناظرہ نے یہ مذہب بھی اختیار فرمایا ہے کہ لفظِ مفرد میں اس کے مفرد ہونے کی حیثیت سے اور کلامِ انشائی میں

اس کے انشاء ہونے کی حیثیت سے تصحیح نقل کا طلب کرنا صحیح ہے۔فاضل مصنف رحمہ اللہ نے اپنے قول لـو تـم سے اس مذہب کورد فرمایا ہے۔جس کی توضیح یہ ہے کہا گر بالفرض ان علماءِ مناظرہ کا یہ کلام تام اور مذہب صحیح ہو تو اس سے دو بڑی خرابیاں لازم آئیں گی۔ایک تو یہ کہ جمہور محققین کے درمیان مناظرہ کی جو تعریف مشہور اور فن مناظرہ کے واضع سے منقول ہے اس کا گرانا لازم آئے گا کیونکہ اس میں نسبت بَیْنَ الشَّیْئَیْنِ (یعنی بَیْنَ الْمَحْکُوْمِ عَلَیْهِ وَالْمَحْکُوْمِ بِهٖ) کی قید ہے اور مذکورہ تمام چیزوں میں (یعنی وہ تعریف جس میں حکم ضمنی نہ ہو اور مفرد بحیثیت مفرد اور کلام انشائی بحیثیت انشاء میں) یہ قید مفقود ہے۔اب یا تو مشہور تعریف کو صحیح کہا جائے گا اور اس مذہب کو باطل۔اور اگر اس مذہب کو صحیح قرار دیا جائے تو مشہور تعریف کو گرانا لازم آئے گا۔اس مقام کی مزید توضیح ترجمہ میں کردی گئی ہے۔اور دوسری یہ خرابی لازم آئے گی کہ اس مذہب کو صحیح قرار دینے کی صورت میں بلاضرورت بحث کے قواعد کو زیادہ کرنا لازم آئے گا جو کہ ایک ناپسندیدہ امر ہے۔
اس خرابی کی مکمل توضیح ترجمہ میں کردی گئی ہے اعادہ کی حاجت نہیں نیز شارح علامہ نے فاضل مصنف رحمہ اللہ کی عبارت کی تشریحات میں جو کچھ لکھا ہے ہم اس کو ترجمہ میں توضیحی عبارات کے تحت واضح کر دیا ہے وہیں ملاحظہ فرمائیں۔

وَصِيَّت: مُناظرہ میں کارآمد اور مفید باتوں میں

(وَصِيَّةٌ) اَیْ هٰذِهٖ وَصِيَّةٌ مِّنَ الْكِتَابِ لِنَاظِرِهٖ اَوْمِنَ الْمُصَنِّفِ لِلْمُتَعَلِّمِيْنَ سَمَّاهَا وَصِيَّةً لِاَنَّهٗ فِیْ اٰخِرِ الْكِتَابِ كَمَا يَكُوْنُ الْوَصِيَّةُ فِیْ اٰخِرِ الْعُمُرِ (لَايَحْسُنُ الْاِسْتِعْجَالُ فِی الْبَحْثِ) قَبْلَ الْفَهْمِ بِتَمَامِهٖ (وَفِیْ عَدَمِهٖ فَوَائِدُ لِلْجَانِبَيْنِ) جَانِبِ الْمُعَلِّلِ وَجَانِبِ السَّائِلِ اَمَّا كَوْنُهٗ فَائِدَةً لِّجَانِبِ الْمُعَلِّلِ فَلِاَنَّهٗ رُبَّمَا يُغَيِّرُ الدَّلِيْلَ اَوْيَزِيْدُ عَلَيْهِ شَيْئًا

تنبیہ نمبر ۷۵۔ ہمارے معاصر صاحب حمید یہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ نے اپنی شرح کے صفحہ نمبر ۲۵۰ پر شارح علامہ کی عبارت فَاِنَّهٗ لَافَسَادَ فِیْ صِدْقِ الْحَيَوَانِ الْاَبْيَضِ عَلٰى فَرَسٍ مَثَلًا کا ترجمہ یوں کیا ہے پس مثلاً بیشک فرس پر حیوان ابیض کے صدق میں کوئی فساد نہیں ہے۔اِنْتَهٰى بِلَفْظِهٖ میں فقیر عطا محمد نقشبندی کہتا ہوں کہ یہاں فَاِنَّهٗ لَافَسَادَ میں فاء تعلیلیہ ہے تعقیبیہ نہیں ہے کیونکہ شارح علیہ الرحمۃ قائل کے کلام کے تام نہ ہونے کی علت بیان کررہے ہیں لہٰذا فَاِنَّهٗ کا صحیح ترجمہ "کیونکہ" ہے اس لئے کہ "پس" فاء تعقیبیہ کا ترجمہ ہے۔ معاصر مذکور سے یہ تسامح کئی مقامات پر سرزد ہوئی ہے اور یہ ایسی ساقط ہے جس میں عام مدرسین مبتلا ہیں۔فَلْيُتَنَبَّهُوْا۔

لَايَرُدُّ عَلَيهِ شَيْئٌ اَوْ يَحْلِفُ شَيْئًا اَوْيَذْكُرُ دَلِيلَ مُقَدَّمَةٍ نَظَرِيَّةٍ اَوْتَنْبِيهَ مُقَدَّمَةٍ خَفِيَّةٍ فَسَلَّمَ كَلَامَهُ عَنْ مُنَاقَشَةِ الْخَصْمِ وَاَيْضًا رُبَمَا تَقْتَضِي الْمُنَاظَرَةُ وُسْعَةً فِي الْوَقْتِ وَلَاوُسْعَةَ فِي ذٰلِكَ لِفَوَاتِ اَمْرٍ مُهِمٍّ دِينِيٍّ اَوْدُنْيَوِيٍّ وَاَيْضًا رُبَمَا يَقَعُ فِي الْبَحْثِ تَقْرِيبًا كَلَامٌ مِّنْ عِلْمٍ اٰخَرَ لَامَهَارَةَ فِيهِ لِلْمُعَلِّلِ فَيَظْهَرُ جَهْلُهُ بَيْنَ النَّاسِ وَاَيْضًا رُبَمَا يَحْصُلُ مِنَ الْمُنَاظَرَةِ دَوَرَانُ الرَّاْسِ وَاَمَّا كَوْنُهُ فَائِدَةً لِجَانِبِ السَّائِلِ فَلِاَنَّهُ رُبَمَا يَخْطَأُ بِالْاِسْتِعْجَالِ فِي الْبَحْثِ فَيَظْهَرُ سَمَاجَةُ بَحْثِهِ وَلِاَنَّهُ لَعَلَّهُ يَذْكُرُ الْمُعَلِّلُ بَعْدَذٰلِكَ الْكَلَامِ كَلَامًا يَظْهَرُ بِهِ مَايَخْفٰى عَلَيهِ مِنَ الْمَرَامِ وَقَدْيَذْكُرُ بَعْدَ ذِكْرِ الدَّلِيلِ دَلِيلًا عَلٰى مُقَدَّمَةٍ نَظَرِيَّةٍ اَوْتَنْبِيهًا عَلٰى خَفِيَّةٍ فَلَايَحْتَاجُ اِلَى اِظْهَارِ جَهْلِهِ الَّذِي مِمَّا يُخَفُّ بِهِ النَّاسَ وَرُبَّمَا يُؤَدِّي الْاِسْتِعْجَالُ فِي الْبَحْثِ بِالْفَسَادِ خُصُوصًا فِي اَيَّامِنَا لِكَثْرَتِهِ وَكَثْرَةِ الْعِنَادِ اَمَّا الْوُجُوهُ الثَّلٰثَةُ الْاَخِيرَةُ لِكَوْنِهِ فَائِدَةً لِجَانِبِ الْمُعَلِّلِ فَتَصْلَحُ اَنْ تَكُونَ وُجُوهًا لِكَوْنِهِ فَائِدَةً لِجَانِبِ السَّائِلِ اَيْضًا كَمَا لَايَخْفٰى.

ترجمہ مع شرح   لفظِ وصیت کی تشریح اور پہلی وصیت

(مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا) وصية. (شارح علامہ نے ھذہ وصية لکھ یہ اشارہ کیا کہ وصية مبتدا محذوف ھذہ کی خبر ہے۔ شارح علامہ لفظ وصیت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں) یعنی یہ کتاب کی طرف سے وصیت ہے اس کے دیکھنے والے کیلئے یا مصنف کی طرف سے وصیت ہے طالب علموں کیلئے۔ (مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے) اس کا نام وصیت اس لئے رکھا کہ یہ کتاب کے آخر میں ہے جیسا کہ وصیت عمر کے آخر میں ہوتی ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ حقیقت میں تو وصیت تاکیدی حکم کو کہتے ہیں اور یہاں تاکیدی حکم نہیں ہے بلکہ مُناظرہ سے تعلق رکھنے والی چند مفید باتیں ذکر کی گئی ہیں۔ لہٰذا وصیت کے حقیقی معنی کے اعتبار سے تو اس کو وصیت کہنا درست نہیں۔ مُصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مجازاً اس کو وصیت کہا ہے۔ اور علاقہ مجاز یہ ہے کہ یہ وصیت کتاب کے آخر میں ہے جیسا کہ حقیقی وصیت عمر کے آخر میں ہوتی ہے۔) (جن باتوں کی وصیت کی گئی ان میں سے ایک یہ ہے کہ بحث کو مکمل طور پر سمجھنے سے پہلے اس میں جلد بازی نہیں کرنی چاہئے۔ چنانچہ مصنف اور شارح علیہما الرحمۃ فرماتے ہیں کہ) بحث میں جلد بازی کرنا اچھا نہیں اس کو مکمل طور

پر سمجھنے سے پہلے۔(اس عبارت کے مفہوم میں تین احتمالات ہیں ایک یہ کہ اس کا معنی یہ ہے کہ مُناظر کیلئے اپنے مدمقابل کی بات کو مکمل طور پر سمجھنے سے پہلے بحث میں جلدی کرنا اچھا نہیں۔ دوسرے یہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مناظر کیلئے اپنی بات کو مکمل طور پر سمجھنے سے پہلے بحث میں جلدی کرنا اچھا نہیں۔تیسرے یہ کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اپنے مدمقابل کو تھوڑے وقت میں خاموش کرنے یا تھوڑے وقت میں درست بات کو ظاہر کرنے کیلئے بحث میں جلد بازی کرنا اور تیز تیز بولنا اچھا نہیں ہے۔مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت ان تینوں معانی کی گنجائش رکھتی ہے۔لہٰذا یہاں یہ تینوں معانی مراد ہیں۔)اور اس کے نہ ہونے میں (یعنی جلد بازی کے نہ ہونے میں) جانبین کیلئے کئی فائدے ہیں (یعنی) معلل کی جانب کیلئے (بھی) اور سائل کی جانب کیلئے (بھی۔) بہر حال اس کا معلل کی جانب کیلئے فائد(مند) ہونا تو اس لئے (ہے) کہ بسا اوقات معلل (اپنی) دلیل کو تبدیل کردیتا ہے یا اس پر کوئی ایسی چیز زیادہ کردیتا ہے (جس سے) اس (کی دلیل) پر کوئی چیز وارد نہیں ہوتی (پس اگر جلد بازی سے کام لے گا تو بسا اوقات اس فائدہ سے محروم رہے گا۔) یا (معلل اپنی دلیل سے) کچھ حذف کردیتا ہے یا مقدمہ نظریہ کی دلیل یا مقدمہ خفیہ کی تنبیہ (سائل کے مطالبہ سے پہلے خود ہی) ذکر کردیتا ہے تو (اگر ایسی جلد بازی سے کام لے گا تو اس فائدہ سے محروم رہے گا کیونکہ جلد بازی کی وجہ سے گفتگو میں شروع ہونے سے پہلے اپنی بحث پر مکمل توجہ نہ کرسکے گا) اور (یہ بات) بھی (ہے کہ) بسا اوقات مناظرہ وقت میں وُسعت کا تقاضا کرتا ہے (تا کہ بحث لمبی ہو اور اس سے مکمل فائدہ حاصل ہو اور دونوں مناظروں نے لمبا وقت طے کیا ہوتا ہے) اور اس (جلد بازی) میں وُسعت نہیں ہے کوئی دینی یا دنیاوی اہم امر کے فوت ہونے کی وجہ سے۔(دینی امر تو اس طرح فوت ہوگا کہ جلد بازی کی وجہ سے سامعین کو یا تو اپنا کلام نہ سمجھا سکے گا یا کوئی غیر شرعی بات کہہ ڈالے گا اور دنیاوی امر اس طرح فوت ہوگا کہ جلد بازی کی وجہ سے کوئی نامناسب بات کہہ ڈالے گا جس کی وجہ سے اس کو شرمندگی ہوگی۔اور جلد بازی میں اس لئے بھی وسعت نہیں کہ جلد بازی کی وجہ سے وہ اپنا کلام جلد ختم کردے گا حالانکہ اسے ٹائم پورا کرنا ہوتا ہے۔) اور (جلد بازی میں یہ خرابی) بھی (ہے کہ) بسا اوقات معلل (اپنے) کلام کو دوسرے ایسے علم سے قریب کرنے کیلئے بحث میں واقع ہوتا ہے جس میں معلل کو مہارت نہیں (ہوتی) پس اس کی جہالت لوگوں کے درمیان ظاہر ہوجاتی ہے (جس سے اس کو شرمندگی کا سامنا کرنا پڑتا ہے) اور (جلد بازی

میں یہ خرابی) بھی (ہے کہ) بسا اوقات (جلد بازی میں) مناظرہ (کرنے) سے دوران سر حاصل ہوتا ہے (یعنی سر چکرانا شروع ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مناظر تنگدل ہو جاتا ہے اور اس حالت کرب و اضطراب میں صحیح طور پر مناظرہ نہیں کر پاتا بلکہ کبھی مناظرہ کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے جس کو بادی النظر میں اس کی شکست تصور کیا جاتا ہے۔) اور رہا اس (جلد بازی نہ کرنے) کا سائل کی جانب کیلئے فائدہ (مند ہونا) تو (وہ) اس لئے (ہے) کہ بسا اوقات وہ جلد بازی کی وجہ سے بحث میں غلطی کر جاتا ہے پس اس کی بحث کا عیب دار ہونا ظاہر ہو جاتا ہے (جس سے اسے شرمندگی اٹھانی پڑتی ہے۔) اور اس لئے (بھی جلد بازی نہ کرنا سائل کیلئے فائدہ مند ہے) کہ ہوسکتا ہے کہ معلل (اپنے) اس کلام کے بعد کوئی کلام ذکر کرے جس سے مقصد کی وہ بات ظاہر ہو جائے جو سائل پر مخفی تھی۔ اور کبھی معلل دلیل ذکر کرنے کے بعد (اپنی دلیل کے) مقدمہ نظریہ پر دلیل اور (مقدمہ) خفیہ پر تنبیہ ذکر کرتا ہے تو (سائل کو اس سے یہ فائدہ پہنچتا ہے کہ) وہ اپنی اس جہالت کے ظاہر کرنے کی طرف محتاج نہیں ہوتا جس کو لوگوں سے چھپایا جاتا ہے۔ (یعنی اگر وہ جلد بازی سے کام لیتے ہوئے معلل کے ذکر کرنے سے پہلے ہی اس کی دلیل کے مقدمہ نظریہ پر دلیل یا مقدمہ خفیہ پر تنبیہ کا مطالبہ کرے اور اس مقدمہ میں کوئی خاص پوشیدگی نہ ہو بلکہ اس کی دلیل یا تنبیہ ادنیٰ تامل سے ظاہر ہو جاتی ہو تو لوگ کہیں گے کہ اس کی علمی لیاقت دیکھو کہ اس کو ایسے واضح مقدمہ کی دلیل یا تنبیہ بھی معلوم نہیں۔ پس جب وہ صبر سے کام لے گا اور معلل ان چیزوں کو خود ہی ذکر کر دے گا تو اس کو اپنی جہالت کے چھپانے کا موقع مل جائے گا) اور بسا اوقات مُناظرہ میں جلد بازی کرنا فساد کی خبر دیتا ہے خاص طور پر ہمارے زمانہ میں اس (فساد) کے زیادہ ہونے اور عناد (دشمنی) کے زیادہ ہونے کی وجہ سے (یعنی آج کل چونکہ فساد اور دشمنی کی کثرت ہے اس لئے مناظرہ میں جلد بازی سے کام نہیں لینا چاہئے کیونکہ کبھی جلد بازی کی وجہ سے فساد اور لڑائی جھگڑے تک نوبت پہنچ جاتی ہے اللہ کی پناہ۔) لیکن آخری تین وجوہ جو معلل کی جانب کیلئے فائدہ (مند) ہونے کی غرض سے (ذکر کی گئیں) تو یہ سائل کی جانب کیلئے فائدہ (مند) ہونے کے وجوہ ہونے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تنبیہ نمبر ۶۷۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے شارح علامہ کے قول مَا یُخْفٰی عَلَیْہِ کی ھا ضمیر کا مرجع معلل کو بنایا ہے چنانچہ لکھتے ہیں (یعنی سائل کی جلد بازی کی وجہ سے معلل اپنی کلام میں پائی جانے والی کوتاہی کو سمجھ جائے اور جو بات اس

(وَمِنْ جُمْلَةِ الْوَاجِبِ التَّكَلُّمُ فِيْ كُلِّ كَلَامٍ بِمَا هُوَ وَظِيْفَةٌ) كَالْكَلَامِ فِيْ عِلْمِ الْكَلَامِ فَإِنَّهُ يَجِبُ اَنْ يَتَكَلَّمَ فِيْهِ بِالْيَقِيْنِيَّاتِ الْمُفِيْدَةِ لِلْاِعْتِقَادِ لِاَنَّهُ لَايَكْفِيْ فِي الْاِعْتِقَادِ الْاَمَارَةُ (فَلَايَتَكَلَّمُ فِي الْيَقِيْنِيِّ بِوَظَائِفِ الظَّنِّيِّ) كَاَنْ يُّعَارِضَ دَلِيْلًا قَطْعِيًّا كَالْقُرْاٰنِ بِاَمَارَةٍ ظَنِّيَّةٍ كَالْقِيَاسِ لِاَنَّهُ لَايُفِيْدُ شَيْئًا (وَلَايَتَكَلَّمُ بِالْعَكْسِ) اَيْ لَايَتَكَلَّمُ فِي الظَّنِّيِّ بِوَظَائِفِ الْيَقِيْنِيِّ اَيْضًا كَاَنْ يَتَكَلَّمَ فِي الدَّلِيْلِ الظَّنِّيِّ بِاَنَّهُ لَايُفِيْدُ الْمَطْلُوْبَ لِاحْتِمَالِ اَنْ يَّكُوْنَ كَذَا لِاَنَّ غَرَضَ الْمُعَلِّلِ حِيْنَئِذٍ اِثْبَاتُ الظَّنِّ بِذٰلِكَ الشَّيْءِ وَكَوْنُ الدَّلِيْلِ مُحْتَمِلًا لِغَيْرِهٖ لَايُنَافِيْ ذٰلِكَ كَمَا اِذَاقَالَ الطَّبِيْبُ السَّقْمُوْنِيَا مُسْهِلٌ لِلصَّفْرَاءِ لِاَنَّا تَتَبَّعْنَا فَلَمْ نَجِدْ فَرْدًا مِنْهُ اِلَّامُسْهِلًا فَيَقُوْلُ السَّائِلُ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ فَرْدٌ مِّنْ اَفْرَادِ السَّقْمُوْنِيَا غَيْرَ مُسْهِلٍ لٰكِنْ مَّاوَجَدْتَّ فِيْ تَتَبُّعِكَ فَاِنَّ مِثْلَ هٰذَاالسُّوَالِ لَايُفِيْدُ شَيْئًا لِاَنَّ غَرَضَ الطَّبِيْبِ اِنَّمَا هُوَ اِثْبَاتُ الظَّنِّ بِكَوْنِهٖ مُسْهِلًا لِاَنَّ جَمِيْعَ قَوَاعِدِ الطِّبِّ ظَنِّيَّةٌ وَهٰذَاالْاِحْتِمَالُ لَايُنَافِيْهِ.

بقیہ حاشیہ...... پر مخفی تھی اور اس کے مقصود میں شامل تھی اس کو ذکر کرے تو اس سے سائل کو نقصان ہے) اِنْتَھٰی کَلَامُہٗ (حمیدیہ ترجمہ شرح اردو رشیدیہ صفحہ ۲۵۴) میں فقیر عطامحمد نقشبندی کہتا ہوں کہ معاصر کی تشریح تو تب صحیح ہوتی جب یہاں کلام کرنے والا سائل مراد ہوتا اور جلد بازی کی وجہ سے وہ ایسی بات کہہ دیتا جس سے مُعَلِّل کے کلام پر اعتراض کی بجائے اس کی وضاحت ہوتی اور مُعلل اپنے کلام کی کوتاہی کو سمجھ جاتا الخ. حالانکہ شارح علیہ الرحمۃ کے قول لَعَلَّہٗ یُذْکُرُ الْمُعَلِّلُ بَعْدَذٰلِکَ الْکَلَامِ کَلَامًا سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ یہاں کلام کرنے والا مُعَلِّل مُراد ہے۔ اسی وجہ سے مُحَشّی نے بھی بین السطور میں ھا ضمیر کا مرجع سائل بتایا ہے چنانچہ رشیدیہ صفحہ ۸۷ کی پہلی سطر کے نیچے بَیْنَ السُّطُوْرِ میں اَیِ السَّائِلُ لکھا ہوا موجود ہے۔ شاید مُعاصر مذکور نے یہ گمان کر کے مذکورہ بالا تشریح کی ہو کہ اگر یہ تشریح نہ کی جائے تو شارح علامہ کے کلام میں تکرار بے سود لازم آئے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وَلِاَنَّہٗ لَعَلَّہٗ اور وَقَدْیُذْکَرُ سے ایک ہی وجہ کو دو بار ذکر کرنا لازم آئے گا کیونکہ سائل پر معلل کی دلیل کے مقدمہ نظریہ کی صورت میں دلیل اور مقدمہ خفیہ کی صورت میں تنبیہ ہی مخفی ہوتی ہے۔ جب مایخفی علیہ میں ان کا ذکر آ گیا تو پھر وقدیذکر سے دوبارہ ان کو ذکر کرنے کی کیا حاجت تھی۔ میں فقیر عطا محمد نقشبندی کہتا ہوں کہ اس سے تکرار بے سود لازم نہیں آتا۔ کیونکہ مَایَخْفٰی عَلَیْہِ میں کلمہ مَا عام ہے لہٰذا وَلِاَنَّہٗ میں یہ صورت بھی مراد ہو سکتی ہے کہ پہلے سائل پر معلل کی دلیل کی صحت مخفی ہو اور وہ اس پر نقض وارد کرنا چاہتا ہو۔ پھر اس کے بعد معلل ایسا کلام ذکر کرے جس سے سائل پر اس کی دلیل کی صحت ظاہر ہو جائے۔ حاصل یہ کہ ہو سکتا ہے کہ وَلِاَنَّہٗ لَعَلَّہٗ اِلَخ میں نقض کی صورت مراد ہو اور وَقَدْیُذْکَرُ اِلَخ میں منع کی صورت مراد ہو۔ کیونکہ مقدمہ نظریہ پر دلیل کا مطالبہ اور مقدمہ خَفِیَّہ پر تنبیہ کا مطالبہ منع کی صورت میں ہی کیا جاتا ہے لہٰذا تکرار بے سود لازم نہیں آتا۔ جب تکرار بے سود لازم نہیں آتا تو صحیح وہی ہے جو محشی نے بین السطور میں لکھا ہے کہ ضمیر کا مرجع سائل ہے نہ کہ معلل۔

ترجمہ مع شرح: دوسری وصیت

اورمِنْ جُمْلَـه واجب (چیزوں) میں سے ہے ہر کلام میں ایسی چیز کے ساتھ گفتگو کرنا جو (اس کا) وظیفہ ہو (یعنی اس کے مرتبہ کے موافق ہو۔) جیسے علم کلام میں گفتگو کرنا ہو تو بےشک واجب ہے کہ اس میں ایسے یقینیات (یعنی یقینی دلائل) کے ساتھ کلام کیا جائے جو اعتقاد کا فائدہ دینے والے ہوں۔ کیونکہ اعتقاد میں امارۃ کافی نہیں (امارۃ اس چیز کو کہتے ہیں جو ظن سے لازم آئے تو مطلب یہ ہے کہ اعتقاد میں دلیل ظنی کافی نہیں۔) پس یقینی (چیز) میں ظنی (چیز) کے وظائف کے ساتھ (یعنی ایسے دلائل کے ساتھ جو ظنی چیز کے لائق ہوں) کلام نہ کیا جائے۔ جیسے قرآن جیسی دلیلِ قطعی کا معارضہ کرنا قیاس جیسی دلیل ظنی کے ساتھ کیونکہ یہ (مُعارضہ) کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور (اس کے) برعکس (بھی) کلام نہ کیا جائے یعنی ظنی (چیز) میں یقینی (چیز) کے وظائف کے ساتھ بھی کلام نہ کیا جائے۔ جیسے دلیلِ ظنی میں بایں طور کلام کرنا (یعنی دلیل ظنی پر یوں اعتراض کرنا) کہ وہ مطلوب کا فائدہ نہیں دیتی اس احتمال کی وجہ سے کہ وہ (مطلوب) اس طرح ہو۔ (یعنی مُعلل نے جس مطلوب پر دلیل دی ہے اس مطلوب میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا کوئی فرد اس طرح نہ ہو جس طرح ہونے کا معلل نے دعوی کیا ہے۔ تو اس صورت میں مُعلل کی دلیل غیر کا محتمل ہونے کی وجہ سے مطلوب کا فائدہ نہیں دے گی۔ شارح علامہ فرماتے ہیں ظنی دلیل پر ایسا اعتراض نہیں کرنا چاہیے۔) کیونکہ مُعلل کی غرض اس وقت (یعنی دلیلِ ظنی پیش کرنے کے وقت) اس (مطلوب) چیز کے ساتھ ظن کو ثابت کرنا (ہوتا) ہے اور دلیل کا اس (معلل کے

تنبیہ نمبر ۷۷۔ معاصر مذکور نے وَرُبَّمَا یُؤْذِنُ الخ کا ترجمہ یوں کیا ہے: اور بسا اوقات بحث میں جلد بازی کی اجازت دی جاتی ہے۔ فساد کی وجہ سے۔ اھ (حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ صفحہ ۲۵۵) میں کہتا ہوں کہ یہاں یُؤْذِنُ اِیْذَانٌ بمعنی اِعْلَام (یعنی خبر دینا۔ بتلانا) سے ماخوذ ہے جیسا کہ محشی نے بھی بین السطور میں تصریح کی ہے یہاں یؤذن اذن بمعنی اجازت دینا سے ماخوذ نہیں جیسا کہ معاصر مذکور نے گمان کیا ہے۔ اولاً اس لئے کہ یہاں فوائد بیان ہو رہے نہ کہ احکام حتیٰ کہ اس سے جلد بازی کی اجازت کا حکم اخذ کیا جائے۔ ثانیاً اس لئے کہ وقوع فساد کا خطرہ ہو تو سرے سے مناظرہ کی اجازت ہی نہیں دی جاتی کیونکہ مناظرہ اظہارِ صواب کیلئے کیا جاتا ہے نہ کہ فساد برپا کرنے کیلئے تو پھر فساد کی وجہ سے مناظرہ میں جلد بازی کی اجازت دینے کے کیا معنی؟ ثالثاً اس لئے کہ معاصر موصوف نے جلد بازی کی اجازت دینے کیلئے فساد کو علت بنایا ہے حالانکہ جلد بازی تو خود فساد کی علت اور اس کا سبب ہے گویا ایک ہی شی علت بھی ہے اور معلول بھی۔ فَيَا لَلْعَجَب

مطلوب) کے غیر کے محتمل ہونا اس کے (مطلوب کے) منافی نہیں ہے ۔ جیسا کہ جب طبیب کہے کہ سقمونیا (دوا) صفراء کیلئے مُسہل ہے (اور دعوی پر دلیل دیتے ہوئے کہے) کیونکہ ہم نے تتبع اور تلاش کی تو ہم نے اس (کے افراد میں) سے کوئی فرد نہیں پایا مگر مُسہل ۔ پس سائل کہے کہ جائز ہے کہ سقمونیا کے افراد میں سے کوئی فرد غیر مُسہل ہو لیکن تم نے اپنی تتبع اور تلاش میں نہ پایا ہو تو یقیناً اس جیسا سوال کسی چیز کا فائدہ نہیں دے گا کیونکہ طبیب کی غرض اس (سقمونیا) کے مُسہل ہونے کے ظن کو ثابت کرنا ہے اس لئے کہ طب کے تمام قواعد ظنی ہیں اور یہ احتمال اس (ظن کے اثبات) کے مُنافی نہیں ۔

ثُمَّ هٰهُنَا اُمُوْرٌ لَابُدَّ لِلْمُنَاظِرِ مِنْهَا ذَكَرَهَا فَخْرُ الدِّيْنِ الرَّازِيُّ فَلْنَعُدَّهَا اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ يَجِبُ عَلَى الْمُنَاظِرِ اَنْ يَّحْتَرِزَ عَنِ الْاِخْتِصَارِ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ الْمُنَاظَرَةِ كَيْلَا يُخِلَّ بِالْفَهْمِ وَالثَّانِيْ اَنْ يَّحْتَرِزَ عَنِ التَّطْوِيْلِ لِئَلَّا يُؤَدِّيَ اِلَى الْاِمْلَالِ وَالثَّالِثُ اَنْ لَّا يَسْتَعْمِلَ الْاَلْفَاظَ الْغَرِيْبَةَ وَالرَّابِعُ اَنْ لَّا يَسْتَعْمِلَ الْجُمَلَ الْمُحْتَمِلَةَ لِلْمَعْنَيَيْنِ بِلَا قَرِيْنَةٍ مُّعَيِّنَةٍ لِلْمُرَادِ وَالْخَامِسُ اَنْ يَّحْتَرِزَ عَمَّا لَا دَخْلَ لَهٗ فِي الْمَقْصُوْدِ لِئَلَّا يَخْرُجَ الْكَلَامُ عَنِ

تنبیہ نمبر ۷۸ ۔ ہمارے معاصر صاحب حمیدیہ نے متن اور شرح کی عبارت فَلَا يَتَكَلَّمُ فِي الْيَقِيْنِيِّ بِوَظَائِفِ الظَّنِّيِّ كَاَنْ يُّعَارِضَ دَلِيْلًا قَطْعِيًّا کا ترجمہ اس طرح کیا ہے "پس نہ کلام کرے یقینی چیزوں میں ظنی دلائل کے ساتھ جو کہ دلیل قطعی کے مُعارض ہو" اھ (حمیدیہ ترجمہ وشرح اردو رشیدیہ صفحہ ۲۵۶) میں کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ درست نہیں ہے کیونکہ کان یعارض دلیلا قطعیا شرح کی عبارت ہے شارح علیہ الرحمۃ اسے ماتن کی عبارت کی صفت بنا کر نہیں لائے جیسا کہ معاصر مذکور کے ترجمہ سے ظاہر ہو رہا ہے ۔ بلکہ شارح علیہ الرحمۃ نے مثال دینے کیلئے اس عبارت کو ذکر فرمایا ہے اور اس میں کاف مثلیہ اور اَنْ مصدریہ ہے جیسا کہ ادنیٰ تأمل سے ظاہر ہو جاتا ہے لہٰذا صحیح ترجمہ وہی ہے جو ہم نے لکھا ہے ۔

تنبیہ نمبر ۷۹ ۔ معاصر مذکور نے شارح کے قول كَاَنْ يَّتَكَلَّمَ فِي الدَّلِيْلِ الظَّنِّيِّ الخ کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ "جیسا کہ وہ دلیل ظنی میں کلام کر رہا ہے اس لئے بے شک وہ (ظنی چیز میں دلیل قطعی پیش کرنا) مطلوب کو فائدہ نہیں دیتا ۔ میں کہتا ہوں کہ اس ترجمہ میں ایک تسامح اور دو غلطیاں ہیں ۔ تسامح تو یہ ہے کہ کَاَنْ يَّتَكَلَّمَ سے شارح علیہ الرحمۃ اعتراض کی تقریر بیان فرما رہے ہیں لہٰذا اس کا مصدری معنی کرنا مناسب ہے جیسا کہ ہمارے ترجمہ سے ظاہر ہے ۔ اور ایک غلطی یہ ہے کہ بِاَنَّهٗ کا ترجمہ "اس لئے بے شک" کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں باء تعلیل کیلئے نہیں بلکہ الصاق کیلئے ہے كَمَا لَا يَخْفٰى دوسری غلطی یہ ہے کہ يُفِيْدُ الْمَطْلُوْبَ کا ترجمہ یوں کرنا "مطلوب کو فائدہ نہیں دیتا" درست نہیں کیونکہ یہاں شارح کی غرض یہ ہے کہ ایسی دلیل مُعلل کو مطلوب کا فائدہ نہیں دیتی اور معاصر مذکور کے اس ترجمہ سے شارح علیہ الرحمۃ کی یہ غرض نہیں سمجھی جاتی جیسا کہ مخفی نہیں ہے ۔

الضَّبطِ وَلِئَلَّا يَلزَمَ البُعْدُ عَنِ المَطلُوبِ وَالسَّادِسُ اَنْ لَّايَضحكَ وَلَايَرفعَ الصَّوتَ وَلَايَتكلَّمُ بِكَلامِ السُّفَهَاءِ عِندَ المُنَاظَرَةِ لِاَنَّهَا مِنْ صِفَاتِ الجُهَّالِ وَوَظَائِفِهِمْ لِاَنَّهُمْ يَستُرُونَ بِهَا جَهلَهُمْ وَالسَّابِعُ اَنْ يَّحتَرِزَ عَمَّا كَانَ مَهِيبًا مُحتَرَمًا اِذْهَيبَةُ الخَصمِ وَاِحتِرَامُهُ رُبَّمَا تُزِيلُ دِقَّةَ نَظَرِهِ وَحِدَّةَ ذِهْنِهِ وَالثَّامِنُ اَنْ لَّايَحسَبَ الخَصمَ حَقِيرًا لِئَلَّا يَصدُرَ عَنهُ بِسَبَبِهِ كَلَامٌ ضَعِيفٌ وَبِذٰلِكَ يَغلِبُ عَلَيهِ الضَّعِيفُ. وَاَقُولُ مُستَعِينًا بِهِ تَعَالٰى اَنَّهُ يَنبَغِي لِلمُنَاظِرِ اَنْ لَّايَقصُدَ اِسكَاتَ الخَصمِ فِي زَمَانٍ قَلِيلٍ لِاَنَّهُ قَدْيَصدُرُ بِالسُّرعَةِ مُقَدَّمَاتٌ وَاهِيَةٌ تُوجِبُ غَلَبَةَ الخَصمِ وَاَنْ لَّايَجلِسَ حِينَ المُنَاظَرَةِ مُتَّكِئًا جَلسَةَ الاُمَرَاءِ بَلْ جَلسَةَ الفُقَرَاءِ لِاَنَّ هٰذِهٖ مِمَّا يُوجِبُ اِجتِمَاعَ الذِّهنِ وَخُلُوصَهُ عَنِ الاِنتِشَارِ وَاَنْ لَّايَكُونَ جَائِعًا بِكَثرَةِ الجُوعِ وَلَاعَطشًا بِكَثرَةِ العَطَشِ لِاَنَّهُمَا يُوجِبَانِ سُرعَةَ الغَضَبِ المُنَافِيَةِ لِلمُنَاظَرَةِ وَلَا مُمتَلِيًا كُلَّ الاِمتِلَاءِ اَيضًا لِاَنَّهُ يُوجِبُ جُمُودَ الطَّبِيعَةِ وَخُمُودَ شُعلَةِ القَرِيحَةِ ط

تَمَّت

ترجمہ وشرح: ان اُمور کا بیان جن سے بچنا مُناظر کیلئے ضروری ہے

(اس عبارت تک پہنچ کر مُصنف رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی شرح ختم ہوگئی۔ اب یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ بطورِ افادہ ان امور کو بیان فرمارہے ہیں جن سے بچنا مناظر کیلئے ضروری ہے۔ اور ان پر عمل کرنے سے گفتگوئے مُناظرہ حدِ اعتدال میں رہتی ہے اور افراط وتفریط میں واقع نہیں ہوتی۔ ان میں سے بعض امور تو وہ ہیں جو شارح علیہ الرحمۃ نے امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل فرمائے اور بعض وہ ہیں جو از خود بیان فرمائے اور بعض وہ ہیں جو محشی نے بیان فرمائے۔ پس وہ امور جو شارح علامہ نے امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل فرمائے ان کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔) پھر یہاں کچھ امور ایسے ہیں جن سے مناظر کو کوئی چارہ نہیں (یعنی گفتگوئے مناظرہ میں حدِ اعتدال کو قائم رکھنے کیلئے ان پر عمل کرنا مناظر کیلئے ازحد ضروری ہے) امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ذکر فرمایا۔ پس چاہیے کہ ہم ان کو لوٹائیں (یعنی دوبارہ ذکر کریں) پہلی بات یہ ہے کہ مناظر پر واجب ہے کہ مناظرہ کے وقت کلام میں اختصار سے بچے

تاکہ وہ (اختصار اس کی بات کو) سمجھنے میں خلل نہ ڈالے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ (بات کو) لمبا کرنے سے بچے تاکہ وہ (تطویل سامعین کو) تنگ دل ہونے تک نہ پہنچادے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ کمیاب اور نادر الفاظ استعمال نہ کرے اور چوتھی بات یہ ہے کہ ایسے جملے استعمال نہ کرے جو دو معانی کا احتمال رکھتے ہوں بغیر کسی ایسے قرینہ کے جو مراد کو معین کرنے والا ہو۔ اور پانچویں بات یہ ہے کہ اس بات سے بچے جس کو مقصود میں کوئی دخل نہ ہو تاکہ کلام محفوظ کرنے سے نکل نہ جائے (بلکہ اس کو ضبط اور محفوظ کرنا آسان ہو۔) اور تاکہ مطلوب سے بُعد (یعنی دُوری) لازم نہ آئے۔ (مطلب یہ ہے کہ صرف اور صرف مقصد کی بات کرے۔ بے مقصد باتوں سے بچے ورنہ اس کے کلام کو محفوظ کرنا مُشکل ہو جائے گا جس کی وجہ سے ثالث مقرر ہونیوالے حضرات کو صحیح فیصلہ کرنے میں دُشواری ہوگی۔) اور چھٹی بات یہ ہے کہ نہ ہنسے اور نہ آواز بلند کرے (یعنی فضول ہنسنا اور بلاضرورت آواز بلند کرنا ممنوع ہے) اور مناظرہ کے وقت بے وقوفوں جیسی باتیں نہ کرے کیونکہ یہ جاہلوں کی صفات اور ان کے کاموں میں سے ہے (یعنی مناظرہ کے وقت بے وقوفوں جیسی باتیں کہنا جاہلوں کی صفت اور جاہلانہ کام ہے۔) کیونکہ وہ اس کے ذریعے اپنی جہالت کو چھپاتے ہیں۔ اور ساتویں بات یہ ہے کہ ایسے شخص (کے ساتھ مُناظرہ کرنے) سے بچے جو ہیبت والا (اور) احترام والا ہو (یعنی اس پر اس کا رعب اور دہشت ہو اور اس کو ایسا قابلِ احترام سمجھتا ہو کہ اس کے سامنے بات نہ کرسکتا ہو۔) کیونکہ مدِ مقابل کی دہشت اور اس کا احترام بسا اوقات اس کی باریک بینی اور اس کے ذہن کی تیزی کو زائل کر دیتا ہے۔ اور آٹھویں بات یہ ہے کہ مد مقابل کو گھٹیا گمان نہ کرے تاکہ اس کی وجہ سے اس سے کوئی کمزور بات صادر نہ ہو جائے اور اس (کمزور بات کے صادر ہونے کی) وجہ سے کمزور (مدِ مقابل) اس پر غالب آسکتا ہے۔ (یہاں تک امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا کلام تھا اب آگے شارح علامہ اپنی طرف سے کچھ مفید باتیں تحریر فرمارہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں) اور میں اللہ تعالیٰ سے مدد چاہتے ہوئے کہتا ہوں کہ مناظر کیلئے مُناسب یہ ہے کہ مدِ مقابل کو تھوڑے وقت میں خاموش کرا دینے کا ارادہ نہ کرے کیونکہ کبھی جلد بازی کی وجہ سے (اس سے) ایسے واہی (اور فضول) مقدمات صادر ہو جائیں گے جو مقابل کے غلبہ کو واجب کر دیں گے اور یہ کہ مُناظرہ کے وقت امیروں کے بیٹھنے کی طرح تیکہ لگا کر نہ بیٹھے بلکہ فقیروں کے بیٹھنے کی طرح (بیٹھے) کیونکہ یہ (حالت) ان (حالات) میں سے

ہے جو ذہن کے جمع ہونے کو واجب کرتی ہیں (جس سے سوچ گہری ہو جاتی ہے۔) اور ذہن کو منتشر ہونے سے بچانے کو (واجب کرتی ہیں۔) اور یہ کہ زیادہ بھوک کے ساتھ بھوکا نہ ہو اور نہ زیادہ پیاس کے ساتھ پیاسا ہو۔ کیونکہ یہ دونوں جلد غصہ آنے کو واجب کرتے ہیں جو کہ مناظرہ کے منافی ہے (یعنی مناظرہ میں غصہ کرنا جائز نہیں۔) اور نہ ہی وہ پوری طرح (یعنی انتہائی پیٹ) بھرے ہوئے ہو۔ کیونکہ یہ طبیعت کے جم جانے اور طبیعت کے شعلہ (یعنی ذہانت) کے بجھ جانے کا موجب ہوتا ہے۔ (ان کے علاوہ محشی نے جو مفید باتیں لکھی ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں (۱) گہری نظر اور مکمل سوچ بچار اور فکر کو متوجہ کرنے کے بغیر گفتگو نہ کرے۔ (۲) مناظرہ کرنے میں نیت خالص کرے اور حق بات کا قصد کرے اگرچہ حق مدمقابل کے پاس ہو (۳) متکبروں کی طرح نہ بیٹھے۔)

تَمَّتْ بِالْخَیْرِ ط

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ط رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّکَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ ط وَتُبْ عَلَیْنَا یَا مَوْلَانَا اِنَّکَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ ط وَاُفَوِّضُ اَمْرِیْ اِلَی اللّٰہِ ط اِنَّ اللّٰہَ بَصِیْرٌ م بِالْعِبَادِ ط اَللّٰھُمَّ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنِّیْ ھٰذَا الْکِتَابَ وَاجْعَلْہُ خَالِصًا لِّوَجْھِکَ الْکَرِیْمِ ط وَانْفَعْ بِہِ الطَّالِبِیْنَ وَالْمُدَرِّسِیْنَ ط وَکُلًّا مِّنَ الْمُشْتَاقِیْنَ ط اٰمِیْنَ یَارَبَّ الْعٰلَمِیْنَ ط

بحمدہٖ تعالیٰ اس کتاب مستطاب کی تکمیل آج بروز سوموار بعد نمازِ عصر مورخہ ۲۶ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۶ھ بمطابق ۴ جولائی ۲۰۰۵ کو ہوئی۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذٰلِکَ حَمْدًا کَثِیْرًا طَیِّبًا مُّبَارَکًا فِیْہِ ط

طالبِ دعا: فقیر عطا محمد نقشبندی مجددی حنفی مدرس جامعہ اسلامیہ خیر المعاد قلعہ کہنہ قاسم باغ ملتان

بحمدہٖ تعالیٰ نظر ثانی کے بعد اس کتاب کی تکمیل آج بروز ہفتہ بعد صبحِ صادق مورخہ ۲۷ ذیقعد ۱۴۲۸ھ بمطابق ۸ دسمبر ۲۰۰۷ء کو ہوئی

محتاجِ دعا: فقیر عطا محمد نقشبندی مجددی حنفی صدر مدرس و مفتی مرکزی دار العلوم جامعہ حسنیہ چشتیہ شمس القرآن نور پور تھل ضلع خوشاب